

BASILIO DE CESAREA

A LOS JÓVENES

SOBRE EL PROVECHO DE LA
LITERATURA CLÁSICA



Lectulandia

En la primera de las obras traducidas, *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega*, el lector encontrará, en palabras de Leonardo Bruni (s. xv), «un libro en sí pequeño» (*brevis*), pero «de mucho peso» (*tantum ponderis*) por el nombre y la autoridad (*nomen, auctoritas*) de quien lo escribió: san Basilio el Grande.

El caso de este tratado basiliano, escrito en un elegante griego, es peculiar: supone el encuentro definitivo entre la cultura clásica y la cristiana, bases de nuestra cultura europea. Con intención fundamentalmente pedagógica, el autor exhorta a aprovechar debidamente la literatura griega en todo lo que nos conduzca a la virtud. Se trata de coger la rosa sin espinas, ser Odiseo sin dejarse seducir por las Sirenas. Constituye una propedéutica, un ejercicio preparatorio para acceder a las *Sagradas Escrituras* con garantías de absoluta comprensión y disfrute. Asimismo, también fueron verdaderos ejemplos de conducta ciertas figuras de la Antigüedad, como Pericles, Euclides o, especialmente, Sócrates. Basilio el Grande sigue a Orígenes en un principio básico: la coherencia en el comportamiento, la adecuación de las palabras y la forma de vida, la firmeza en las convicciones. Por su parte, la «Exhortación a un hijo espiritual» (traducida al español por primera vez) fue atribuida al mismo Basilio a lo largo de los siglos en diversos períodos. Actualmente prevalece la opinión contraria a su autenticidad. En cualquier caso, se trata de un precioso manual de edificación espiritual escrito originalmente en latín hacia el año 500. Su destacada significación es evidente en escritores de época merovingia, en los siglos VII y VIII.

Basilio de Cesárea

A los jóvenes. Sobre el provecho de la literatura clásica

Biblioteca Clásica Gredos - 250.2

ePub r1.0

Titivillus 15.10.2024

Título original: *Προς τους νέους όπως αν έξ ελληνικών ωφελοίντο λόγων*

Basilio de Cesárea, 370

Introducción: Teresa Martínez Manzano

Traducción y notas: Teresa Martínez Manzano

Asesor para la sección griega y revisión: Carlos García Gual

Editor digital: Titivillus

Colaborador: Adso

ePub base r2.1



Índice de contenido

NOTA EDITORIAL

INTRODUCCIÓN

1. Vida y obra de San Basilio
2. Significación del «A los jóvenes»
3. Estilo, estructura, motivos y fuentes del tratado
4. Fortuna y transmisión del tratado

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones modernas

Traducciones, estudios y comentarios

A LOS JÓVENES, DE QUE MODO PUEDEN OBTENER PROVECHO DE
LA LITERATURA CLÁSICA

ÍNDICE DE CITAS CLÁSICAS

ÍNDICE DE NOMBRES

Sobre el autor

Notas

NOTA EDITORIAL

Veintiún años han transcurrido ya desde la aparición de la *Vida de Alejandro de Macedonia* del Pseudo Calístenes que inició esta colección. El viento adverso a los estudios clásicos que soplabá entonces continúa hoy si cabe con más fuerza. Sólo la fidelidad, en muchos casos entusiasmo, de nuestros suscriptores y de muchos lectores ha hecho posible un proyecto editorial que parecía una loca aventura: transmitir a nuestros contemporáneos, que ya no tendrán la posibilidad de leer directamente en latín y griego, la totalidad del legado escrito del mundo griego y romano.

La aventura hubiera sido sencillamente imposible sin los asesores: Carlos García Gual, Sebastián Mariner, José Javier Iso y José Luis Moralejo, que durante muchos años y día a día han marcado su rumbo, y sin ese magnífico equipo de traductores y revisores que colaboran en ella.

Hoy, con el número 250, presentamos este opúsculo *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*. Fue en su momento una contribución importante de un autor cristiano para consolidar la difícil posición que los clásicos paganos mantenían en el *currículum* escolar. Sólo nos queda esperar que el milagro se repita.

EDITORIAL GREDOS
Madrid, marzo de 1998

INTRODUCCIÓN

1. Vida y obra de San Basilio

Basilio de Cesarea es uno de los máximos representantes de la teología neoalejandrina. Nació c. 330. Hijo de un afamado rétor de Cesarea, completó su formación en Constantinopla y Atenas. Tras un largo viaje en el que tuvo ocasión de conocer de cerca a los monjes de Siria, Mesopotamia, Palestina y Egipto, recibió el bautismo en el 358, tras lo cual se estableció en el Ponto buscando la soledad. En colaboración con su íntimo amigo Gregorio de Nacianzo compuso la *Philocalia*, una antología de las obras de Orígenes. A partir del 364 emprendió la redacción de las dos *Reglas* que le han hecho merecedor del título de legislador del monacato griego. En ese mismo año fue ordenado sacerdote y en el 370 se convirtió en obispo de Cesarea y metropolitano de Capadocia, sin que la ocupación de estos cargos le impidiese seguir practicando el ascetismo, al tiempo que sus obras de asistencia social le ganaban el afecto popular. Sus dos objetivos principales fueron el restablecimiento de la unidad y el orden en la Iglesia de Cesarea, y el impulso para restaurar la paz y la comunión entre las Iglesias cristianas y desterrar corrientes heréticas como el arrianismo, si bien sólo tras su muerte, en el 379, alcanzaron el éxito sus esfuerzos ecuménicos.

Pero, además de administrador y organizador eclesiástico, Basilio fue también un gran teólogo. En un griego fuertemente influido por los abundantes recursos retóricos de la Segunda Sofística compuso tratados dogmáticos, ascéticos, litúrgicos y pedagógicos, además de un gran número de sermones y más de trescientas cartas. Entre sus obras dogmáticas destacan sus tratados *Contra Eunomio* y *Sobre el Espíritu Santo*, y de sus escritos ascéticos y litúrgicos merecen especial mención los *Moralia*, una colección de ochenta reglas morales, y nueve homilías sobre la Creación (*Hexaemeron*). Copistas y editores han añadido al *corpus* de sus homilías el breve ensayo *A los jóvenes* en el que Basilio defiende que la atenta lectura de los autores

paganos permite extraer al cristiano valiosas lecciones morales para su formación ascética.

2. Significación del «A los jóvenes»

El contexto histórico en el que surge el tratado *A los jóvenes* no es otro que el del encuentro entre el cristianismo y la cultura pagana, convertido, en unas ocasiones, en «desencuentro» entre dos concepciones vitales opuestas^[1] y, en otras, en tolerante convivencia. El ideal de la vida monástica y los principios de la enseñanza cristiana que se iban difundiendo durante el s. IV en un terreno cultivado todavía por la educación profana hacía obligada la elección entre las exigencias de la fe y de la tradición evangélica o los postulados de la cultura gentil.

A pesar de la crítica airada y hostil que vertieron contra la cultura pagana algunos representantes de la Iglesia cristiana por considerar a aquélla extraña y obsoleta — el ejemplo más llamativo se encuentra en los *Himnos* de Romano (primera mitad del s. VI)^[2]—, los textos clásicos de la Antigüedad pagana siguieron conformando el repertorio básico del currículum escolar, que al parecer sólo fue modificado con la inclusión del estudio de los *Salmos*. A la aceptación de las obras paganas contribuyó, por una parte, el hecho de que la literatura cristiana era incapaz de proporcionar un programa completo de textos sustitutivo del modelo educativo convencional, y, por otra, la opinión de muchos otros miembros destacados de la Iglesia que expresaron un criterio más conciliador para vertebrar la relación entre ambas culturas.

Éste es el caso de Orígenes (c. 185-c. 255), que dirigió una escuela en la que se fomentaba la lectura de los escritores clásicos y en especial de los filósofos, poniendo únicamente veto a aquellos autores que negasen la divinidad o la divina providencia^[3]. Orígenes no tuvo además ningún reparo en adoptar el sistema de signos críticos desarrollado por la escuela alejandrina de gramáticos para aplicarlo en su exégesis textual del Antiguo Testamento. También el comentarista alejandrino Dídimos el Ciego (313-398) aprobó el estudio de la gramática, la retórica y la filosofía antiguas, en virtud de la fuerza expresiva y la solidez argumental que aportaban a la composición de los textos^[4]. Y ya en la primera mitad del s. VIII, Juan Damasceno no quiso renunciar a ninguno de los valores que pudieran descubrirse en los autores paganos y afirmó: «Sacar, si fuera posible, algo de provecho de los paganos no es una de las cosas que nos están prohibidas. Seamos como honrados

banqueros, que acumulan la moneda buena y auténtica, rechazando la falsa. Aceptemos sus escritos más nobles, y echemos a los perros sus ridículos dioses y sus extraños mitos, pues de aquéllos podemos extraer una gran fuerza^[5]».

Por lo demás, era frecuente ver a gentiles y cristianos trabajar juntos: Gregorio de Nacianzo asistió a las clases del pagano Himerio, Basilio estudió con Libanio, eminente profesor de retórica y pagano reconocido, y en la escuela de Gaza, a finales del s. v y comienzos del s. vi, ambas literaturas se estudiaban a la vez. Por otra parte, los libros leídos por el escolar medio no cambiaron sustancialmente cuando el maestro dejó de ser pagano y se hizo cristiano, y sólo en una ocasión se ensayó la sustitución de los libros profanos por textos bíblicos disimulados en un «formato» clásico: la persecución del emperador Juliano a los cristianos en el 362 indujo a Apolinar de Laodicea (c. 310-c. 390) a preparar un currículum enteramente cristiano en el cual Homero era reemplazado por una paráfrasis en hexámetros de los *Salmos*, Platón por una reelaboración de los Evangelios y las Epístolas en forma de diálogos, y los libros históricos de la Biblia por una versión en yambos, los versos típicos de la tragedia griega^[6]. Pero la reacción de Apolinar no tuvo mayor trascendencia, y fueron muchos los que comprendieron que el abandono de los textos utilizados durante siglos por los griegos para la educación suponía un precio demasiado elevado, entre otras cosas porque los filósofos griegos suministraban gran parte del material requerido para refutar las «locuras» de la religión pagana y las ideas reprobables de corrientes como la epicúrea. Por ello se recurrió en ocasiones a otros métodos para disfrazar el carácter de aquella literatura, como el de la interpretación alegórica.

En el ámbito de la patrística el testimonio más explícito a la vez que tolerante acerca del papel asignado a los textos profanos en la formación intelectual de los jóvenes cristianos lo constituye el tratado *A los jóvenes* de San Basilio, cuya datación se sitúa, de acuerdo con el análisis de algunas expresiones y con el tono general del texto, entre los años 370 y 375^[7]. El ensayo de Basilio está dedicado a sus sobrinos y dirigido a los jóvenes, verosímilmente de entre quince y dieciséis años, que frecuentaban la escuela, y en especial el curso de gramática, basado, como se sabe, en la lectura asidua de los clásicos paganos. Sin embargo, la notable relevancia en el escrito de dos aspectos muy diferenciados, la elaboración retórica con atención constante a los contenidos de la cultura clásica y la preponderancia del elemento ascético, ha hecho pensar a algunos estudiosos que Basilio se dirige

a personas ya conocedoras de la cultura clásica, con el fin de presentarles motivaciones adecuadas para la comprensión del ideal ascético-monástico.

Una doble interpretación de la intención última perseguida por Basilio ha acompañado al tratado desde su momento de más floreciente difusión, en el s. xv, hasta nuestros días. En efecto, el Renacimiento lo ensalzó como un elogio cristiano de la cultura clásica, pero buena parte de la crítica moderna opina que su finalidad primordial era discernir, mediante los recursos de una vasta erudición clásica, una preparación evangélica, y más específicamente ascética, en la pedagogía humanista de los griegos. Quizás lo más aconsejable para una adecuada valoración del tratado sea buscar un equilibrio entre ambas posturas, pensando que de la convergencia del componente de inspiración ascético-bíblica y del de carácter profano madura la capacidad de elección que Basilio desea inculcar en los jóvenes y que distingue a su obra en general^[8].

En cualquier caso parece innegable el convencimiento de Basilio de que los clásicos paganos deben ocupar un lugar en la educación cristiana, que éstos son recomendados por razones éticas, no estéticas ni científicas, y que, si son escogidos adecuadamente y enseñados con inteligencia, su influencia en la formación será beneficiosa y hasta necesaria. El ensayo *A los jóvenes* contribuyó a mantener la posición del griego clásico en el currículum escolar y universitario, inspirando la actitud liberal hacia estos textos que ha caracterizado a los más ilustres filólogos bizantinos.

3. Estilo, estructura, motivos y fuentes del tratado

Pese a que la tradición manuscrita ha transmitido el *A los jóvenes* como parte integrante del *corpus* litúrgico de la obra de Basilio, esta *Oratio* no es propiamente una homilía — su lenguaje y estilo se alejan de las expresiones y de la estructura típicas de los escritos homiléticos— ni tampoco un discurso, sino que presenta más bien las características de un tratado plutarquiano, a la manera de los *lógoi protreptikoi*^[9]. Su lenguaje es típicamente aticista y su estilo, simple, coherente, claro y lineal, está especialmente influido por el de Platón, si bien la herencia de la llamada Segunda Sofística —no está aquí de más recordar que Basilio ejerció como rétor en Cesarea— se deja sentir en la presencia constante de figuras retóricas, que son utilizadas, no obstante, con equilibrio y medida^[10].

Tras un primer capítulo que, a modo de proemio, expone el propósito del tratado de formar en los alumnos un juicio crítico y responsable sobre los autores paganos leídos usualmente en la escuela, la *Oratio* desarrolla dos líneas argumentales básicas: la primera examina los escritos de la literatura profana o ajena (*lógôi ton éxōthen*) cuyo conocimiento podrá reportar utilidad para la vida espiritual, estableciendo a la vez la antítesis entre «gracia divina» y «vanidad del mundo». La segunda considera los comportamientos o ejemplos de la cultura y de la vida de los paganos dignos de elogio (*práxeis tôn éxōthen*) y su utilidad práctica para la adquisición de la virtud, al tiempo que alude a la relación entre teoría y praxis — que no es otra que la que existe entre esencia y apariencia—, a la exigencia de medida y al ejercicio de la libertad^[11]. Aquí Basilio se reafirma en la idea de que la experiencia propuesta por la cultura pagana encuentra su completa y perfecta realización en la enseñanza bíblica. Y en la conclusión exhorta vivamente a los jóvenes a seguir sus consejos.

El eje alrededor del cual gira toda la exposición de la *Oratio* es el tema de la virtud, que en Basilio refleja concepciones éticas neoplatónicas y estoicas más cercanas y afines a la *virtus* cristiana que otros conceptos de *aretê* presentes en la tradición griega, como el ideal heroico propio de la ética homérica, la tenaz emulación del trabajo típicamente hesiodea o el utilitarismo político-pragmático de la *aretê* de los sofistas. Por esta razón Homero es citado en cuanto poeta que exalta la virtud, esto es, se hace una valoración de los poemas épicos de carácter ético-formativo, la cual tuvo amplio eco en la cultura de aquel tiempo.

Significativo es el modo en que se cita a Solón: las dos alusiones a este sabio moralista se refieren al tema de la riqueza y vienen seguidas de dos fragmentos de Teognis sobre el mismo asunto, lo que ha hecho pensar en la existencia de una antología *ad hoc* que Basilio utilizaría y recomendaría a los destinatarios de su ensayo^[12]. Sin embargo, los autores más presentes, tácita o explícitamente, en el *A los jóvenes* son sin duda Platón y Plutarco. Las citas y reminiscencias del primero evidencian un influjo de la ética, la filosofía y el lenguaje platónicos en la doctrina basiliana antropológica y moral, y especialmente en el campo pedagógico y ascético^[13]. Para M. Pohlenz^[14], el tono de fondo que prevalece en la *Oratio* es platónico y neoplatónico, a pesar de los innegables contactos del texto basiliano con motivos de la diatriba cínico-estoica y con los escritos morales de Plutarco. Por el contrario, Rist^[15] tiende a reducir el influjo neoplatónico en la *Oratio*, alegando que los filósofos de los que se narran anécdotas vitales e ideas se insertan más como

moralistas que como pensadores, y sostiene que la fuente utilizada con mayor amplitud por Basilio es Plutarco, que en definitiva viene a ser considerado como un estoico. La cuestión de si, y en qué medida, hizo Basilio uso del *De liberis educandis* y del *De audiendis poetis* es controvertida, ya que si bien es cierto que las ideas de Plutarco han tenido un peso considerable en la inspiración y estructura de la *Oratio*^[16], no lo es menos que el pensamiento de Basilio se expresa con autonomía y singularidad, en concreto en lo referente al concepto de la «utilidad» (*chrésimon*) de la lectura de los clásicos paganos. En efecto, mientras Plutarco considera que las motivaciones que guían y regulan el efecto de la poesía sobre los jóvenes se encuentran en la propia literatura, Basilio fundamenta el elemento determinante de esta «utilidad» en la comprensión y aceptación de los misterios de la revelación, es decir, en postulados específicamente cristianos.

Existen, por tanto, diferencias sustanciales en Basilio que apuntan a motivos y conceptos determinantes de la tradición patrística, y en especial de la *paideía* origeniana. Un análisis en profundidad de la propuesta pedagógica de Orígenes ha permitido a Naldini^[17] confirmar que el ideal educativo de este teólogo alejandrino es el modelo más cercano de la *Oratio* basiliana. Como es sabido, Gregorio Taumaturgo, fiel discípulo de Orígenes, se convirtió en portavoz directo de las ideas de éste, que aparecen expuestas tanto en la *Oratio Panegyrica* de Gregorio como en la epístola que Orígenes dirige al propio Gregorio^[18].

El objetivo fundamental de Basilio coincide con el de Orígenes: consiste en formar en sus alumnos una conciencia crítica y una capacidad de libre elección. En ambos autores son afines los conceptos de utilidad, de verdad y de filosofía, pero la concordancia más elocuente entre la *Oratio Panegyrica* y el *A los jóvenes* basiliano es el tema de la coherencia entre palabras y actos, entre teoría y vida, entre apariencia y realidad. Se ha podido decir que la *paideía* origeniana y la basiliana se resumen en un verdadero *itinerarium mentis in Deum*, por el cual el pensamiento encuentra en sí mismo, partiendo de una utilización crítica y sabia de la cultura pagana y mediante el ejercicio de la virtud y la búsqueda de los valores trascendentes, la imagen de Aquel que Es y el punto de encuentro con lo divino, esa *homoíōsis theōi* de origen platónico que en la concepción de Orígenes y en el pensamiento de los Padres Capadocios se enriquece con connotaciones específicamente bíblicas y se asume como finalidad de la *paideía* cristiana. Sólo desde este punto de vista estamos en condiciones de valorar con mayor ponderación el *A los jóvenes* de Basilio, apartándonos de la sesgada opinión de quienes consideran que la

intención del tratado no era otra que advertir a los jóvenes de los peligros de los estudios profanos o, todo lo más, sugerir una esporádica utilización de ellos para la vida cristiana^[19].

4. *Fortuna y transmisión del tratado*

El *A los jóvenes* de Basilio se convirtió para el mundo cristiano, pese a su limitada extensión y a su tono familiar, en una toma de postura cualificada sobre cultura y praxis pedagógica, y fue acogido como el primer programa de un humanismo cristiano formulado con claridad que abordaba el estudio de la literatura antigua y los prejuicios contra la ascética y el ideal de vida monástica^[20]. El ensayo ejerció una influencia sin precedentes en la historia de la educación — trata, en efecto, un tema relevante en la historia de la cultura europea—, ya sea como guía y defensa del estudio de la literatura de los gentiles, ya como lectura cristiana. La obra, que ya gozaba de la estima de los griegos tardíos — Juan Damasceno la cita en sus *Sacra Paralela*, y la colección de máximas de Simeón Metafrastes (s. x) incluye más de 25 tomadas de la *Oratio*^[21]—, ha llegado a ser la más conocida y más ampliamente difundida del obispo de Cesarea. El texto se copió con profusión en Bizancio desde el s. ix y existen de él en torno al centenar de manuscritos^[22]. Los dos testimonios más antiguos son, sin embargo, dos versiones siríacas de los s. v y vii, de escaso valor para el establecimiento del texto, debido a que parafrasean múltiples pasajes. Asimismo hay indicios de una traducción al árabe medieval.

También fue la primera obra de Basilio que apareció en la imprenta, si bien no en griego sino en la versión latina compuesta en torno al año 1402 por Leonardo Bruni, la cual, dedicada a su maestro Coluccio Salutati, fue editada en Venecia c. 1470. Resulta significativo que fuese ésta la primera obra griega traducida por Bruni (*quod maxime eum conducere ad studia nostra arbitrati sumus*) y que antes de 1500 apareciesen al menos diecinueve ediciones de dicha versión en diversas ciudades europeas^[23]. En cuanto a la *editio princeps* del texto griego, no existe entre los estudiosos total acuerdo: mientras que para unos es la de L. de Alopa, impresa en Florencia entre 1495 y 1496, otros la adscriben a Zacarías Calliergis y la fechan en Venecia c. 1500 como parte de un volumen que contenía también la *Tabla de Cebes*, el *Sobre los niños* de Pseudo-Plutarco y el *Hierón* de Jenofonte. Entre las numerosas ediciones y traducciones de la *Oratio* aparecidas después de 1500 merece la

pena recordar la edición griega acompañada de texto latino de la que fue responsable el Comendador Fernán Núñez de Guzmán, más conocido como el Pinciano, catedrático de griego en Salamanca a principios del s. XVI, y que salió a la luz en Alcalá en 1519^[24]. Cabe además señalar que en época humanística la *Oratio* se utilizó como texto escolar.

La tradición manuscrita del opúsculo basiliano es tan amplia que resulta casi imposible un *stemma* clasificatorio. Al elevado número de ejemplares se añade la dificultad de que la obrita no solía transcribirse como texto independiente, sino dentro del *corpus* de homilías, en el que además no ocupaba un lugar fijo, o bien en códices misceláneos de escritos basilianos, o incluso en colecciones de otros autores cristianos o paganos. De modo que los editores modernos han limitado sus esfuerzos a un ensayo de clasificación de los diversos manuscritos utilizando para sus ediciones aquellos que estaban principalmente a su alcance. La edición estándar es la de Boulenger (1935), reproducida fotográficamente por Wilson (1975), quien ha eliminado erratas tipográficas e introducido mejoras textuales basadas en el resultado de nuevas colaciones de manuscritos. Naldini (1984) ha incorporado a su edición datos extraídos del examen de un mayor número de códices, siendo su comentario el estudio más completo del opúsculo basiliano hasta el momento.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones modernas

- J. BACH, A. DIRKING, *Basilius der Grosse. Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, vols. I-II, Münster, 1932.
- F. BOULENGER, *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de lire profit des lettres helléniques*, París, Les Belles Lettres, 1935.
- R. J. DEFERRARI, M. R. P. MCGUIRE, *Address to young men on reading Greek Literature*, Londres, The Loeb Classical Library, 1934.
- J. P. MIGNE, *Patrología Graeca*, vol. 31, cols. 563-590 (reproducida de la de C. A. Frémion, París, 1819).
- M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, Florencia, 1984.
- A. NARDI, San Basilio Magno. *Oratio ai giovani*, Turín, 1931.
- E. SOMMER, *Homèlie de Saint Basile aux jeunes gens*, París, 1903.
- N. G. WILSON, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Londres, 1975.

Traducciones, estudios y comentarios

- L. ALFONSI. «Nel XVI centenario della morte il 1 gennaio 379 di S. Basilio. Προς τοὺς νέους, cioè una mediazione tra pedagogía del Vangelo e cultura», en *Scritti in onore di Nicola Petruzzellis*, Nápoles, 1981, págs. 21-27.
- E. AMAND de Mendieta, «The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science», en D. BAKER (ed.), *The Orthodox Churches and West*, Oxford, 1976, págs. 25-49.
- A. G. AMATUCCI, «Qualche osservazione sul Προς τοὺς νέους di Basilio», *Riv. Fil. Istr. Class.* 27 (1949), 191-197.

- A. BENITO y DURAN, *El discurso de san Basilio a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles. Primera introducción humanístico-cristiana a la Filosofía. Discurso*, Cuenca, 1959.
- J. BLOMQUIST, «Basilius der Grosse. *De legendis libris gentilium*, V, 28-34 (572C)», *Eranos* 65 (1967), 169-170.
- F. H. BRIGHAM, «St. Basil and Greeks», *Classical Folia* 14 (1960), 35-38.
- G. BÜTTNER, *Basileios des Grossen Mahnworte an die Jungen über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung*, Tesis doct., Munich, 1908.
- R. CADIOU, «Le problème des relations scolaires entre s. Basile et Libanius», *Rev. Ét. Gr.* 79 (1966), 89-98.
- J. M. CASCIARO, *San Basilio el Grande. Cómo leer la literatura pagana (Neblí 28)*, Madrid, 1964
- A. M. CAYUELA, *Homilía a los jóvenes sobre el modo de sacar provecho de la literatura pagana*, Madrid-Barcelona, s. f.
- J. CAZEAUX, *Les échos de la sophistique autour de Libanios, ou Le Style «simple» dans un traite de Basile de Césarée*, París, 1980.
- Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'Hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Héxaméron de Basile le Grand*, París, 1934.
- H. DOERGENS, *Der heilige Basilius und die klassischen Studien*, Leipzig, 1857.
- R. DOSTALOVA, «Christentum und Hellenismus. Zur Herausbildung einer neuen kulturellen Identität im vierten Jahrhundert», *Byzantinoslavica* 44 (1983), 1-12.
- P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenthundredth Anniversary Symposium*, vols. I-II, Toronto, 1981.
- E. L. FORTIN, «Christianity and Hellenism in Basil the Great's Address *Ad adolescentes*», en H. J. Blumenthal, R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Londres, 1981, págs. 189-203.
- Sh. GARNETT, «The Christian Young and the Secular World: St. Basil's Letter on Pagan Literature», *The Greek Orthodox Theological Review* 26/3 (1981), 211 -223.
- N. GIORDANO, «L'attività letteraria e lo studio dei classici in S. Basilio», *Nicolaus* 8 (1980), 158-165.

- H. GOEMANS, *Het tractaat van Basilius den Grote over de klassieke studie*, Nijmegen, 1945.
- H. HERTER. «Basileios der Grosse und das Problem der profanen Bildung», *Proceedings of the 1st International Humanistic Symposium at Delphi*, Sept. 25-Oct. 4, 1969, vol. I, Atenas, 1970, págs. 252-260.
- L. V. JACKS, *St. Basil and Greek Literature*, Washington, 1922.
- W. JAEGER, *Early Christianity and Greek paideia*, Harvard, 1961 = Oxford, 1969 (*Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. esp., México-Buenos Aires, 1965).
- P. de LABRIOLLE, «Culture classique et christianisme», *Bull. d'Anc. Litter, et d'Archéol. Chrét.* 4 (1914), 262-278.
- E. LAMBERZ, «Zum Verständnis von Basileios' Schrift *Ad adolescentes*», *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 90 (1979), 75-95.
- J. MARTÍNEZ CONESA, «Imágenes y motivos clásicos en la pedagogía de Basilio el Grande», *Apophoreta philologica Emmanuelli Fernández-Galiano a sodalibus oblata II* (= *Estudios Clásicos* 26, 2), Madrid, 1984, págs. 401-409.
- L. MEULENBERG, «Basilio Magno: fe e cultura», *Revista Eclesiástica Brasileira* 54 (1994), 401-412.
- A. MOFFATT, «The Occasion of St. Basil's *Address to Young Men*», *Antichthon* 6 (1972), 74-86.
- M. NALDINI, «Paideia origeniana nella *Oratio ad adolescentes* di Basilio Magno», *Vetera Christianorum* 13 (1976), 297-318. «Sulla *Oratio ad adolescentes* di Basilio Magno», *Prometheus* 4 (1978), 36-44. «La posizione culturale di Basilio Magno», en *Atti del Congresso Internazionale su «Basilio di Cesarea: la sua età e il Basilianesimo in Sicilia»*, I, Mesina, 1983, págs. 199-216.
- F. M. PADELFORD, *Essays on the Study and Use of Poetry by Plutarch and Basil the Great (Yale Studies in English XV)*, Nueva York, 1902.
- A. PASTORINO, «Il Discorso ai giovani di Basilio el il *De audiendis poetis* di Plutarco», en *Atti del Congresso Internazionale su «Basilio di Cesarea: la sua età e il Basilianesimo in Sicilia»*, I, Mesina, 1983, págs. 217-257.
- L. SCHUCAN, *Das Nachleben von Basilius Magnus «ad adolescentes». Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Ginebra, 1973.
- I. SECENKO, «A Shadow Outline of Virtue: the Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)», en *Age of Spirituality. A Symposium*, Nueva York, 1980, págs. 53-73.

- M. G. SOURY, «Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque», en *Actes du Congrès de l'Association G. Budé, Grenoble* 1948, París, 1948, págs. 152-154.
- G. STOICO, *La pedagogía cristiana nel *Προς τοὺς νέους* di S. Basilio*, Nápoles, 1968.
- E. VALGIGLIO, «San Basilio, *Ad adulescentes*», *Riv. St. Class.* 20 (1972), 82-110. --, «Basilio Magno *Ad adulescentes* e Plutarco *De audiendis poetis*», *Riv. St. Class.* 23 (1975), 67-86.
- C. WANDINGER, *Rede des heiligen Basilius des Grossen an Christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriften*, Munich, 1858.
- C. WEYMANN, «St. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker», *Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft* 30, 2 (1909), 287-296.

A LOS JÓVENES, DE QUE MODO PUEDEN OBTENER PROVECHO DE LA LITERATURA CLÁSICA^[1]

Son muchos los motivos que me animan, hijos míos, a aconsejaros^[2] sobre lo que considero óptimo y sobre aquello de lo que tengo el convencimiento que habrá de seros conveniente a la hora de elegir. Pues² el haber alcanzado esta edad y el haber adquirido ya experiencia por numerosas vicisitudes, y ciertamente también el haber tomado parte en grado suficiente en las circunstancias cambiantes de la vida que todo lo enseñan, me han hecho conocedor de los asuntos humanos hasta el punto de poder mostrar a los que acaban de instalarse en la vida^[3], por decirlo de algún modo, el más seguro de los caminos. Y por el vínculo de orden³ natural mi posición respecto a vosotros se encuentra inmediatamente después de la de vuestros progenitores, de modo que no voy a repartiros un afecto menor al de vuestros padres, y por otro lado, si no me engaña en algo la opinión que tengo de vosotros, creo que tampoco vais a echar de menos a los que os han engendrado si dirigís a mí vuestra atención.

Así pues, si aceptáis de buena voluntad lo que os diga, seréis de la⁴ segunda clase de los que ensalza Hesíodo^[4]; pero si no, ningún reproche podría yo oponer^[5], y seréis vosotros mismos los que traigáis con certeza a la memoria los versos en los que aquél afirma que, si bien el mejor es quien examina por sí mismo lo que es menester hacer, también es noble aquel que obedece a las observaciones de unos u otros, mientras que el que no está preparado ni para lo uno ni para lo otro es inútil por completo.

Y no os asombréis si os aseguro, a vosotros que cada día frecuentáis⁵ la casa del maestro y tenéis trato con los hombres más ilustres de la antigüedad a través de los escritos que aquéllos han dejado, que yo mismo he descubierto en ellos por cuenta propia algunas cosas bastante provechosas.

De manera que esto es lo que vengo a aconsejaros^[6], que no es⁶ preciso que sigáis a estos hombres de una vez para siempre allí donde os guíen, como si les confiaseis el timón de la nave de vuestro entendimiento^[7], sino que, aceptando cuanto tienen de útil, sepáis también qué es menester dejar de lado.

Así pues, cuáles son estas elecciones y de qué modo las⁷ discerniremos es lo que precisamente me dispongo a explicar sin mayor dilación^[8].

Nosotros, hijos míos, en modo alguno tenemos en algo de estima la² vida humana terrenal, ni en absoluto consideramos o declaramos como algo bueno lo que nos procura una utilidad cumplida^[9] dentro de los² límites de ésta. Y es que ni la excelencia de los antepasados, ni la fortaleza física, ni la belleza, ni la grandeza, ni los honores de todos los hombres, ni la propia realeza^[10], ni cualquiera de los asuntos humanos que se podrían mencionar los juzgamos algo grande o siquiera deseable, y tampoco admiramos a los que los poseen, sino que vamos mucho más allá en nuestras esperanzas y actuamos en todo momento en aras de la preparación para la otra vida^[11].

En efecto, aquello que llevamos a cabo con vistas a esa vida decimos³ que conviene amarlo y perseguirlo con todas nuestras fuerzas^[12], y lo que no sirve para alcanzarla, despreciarlo en la idea de que de nada es⁴ merecedor. Pues bien, cuál sea esa vida y cómo y de qué manera hemos de vivirla es cuestión demasiado prolija como para acometerla en el empeño que nos ocupa ahora, y para que la escuchen oyentes mayores que vosotros.

Ciertamente, quizás sea suficiente para podérselo mostrar si os digo⁵ esto: que si con el pensamiento alguien reuniese y congregase al mismo tiempo toda la felicidad en conjunto desde la existencia del género humano, no le encontrará parangón ni con la parte más insignificante de los bienes eternos, sino que descubrirá que el conjunto de las beldades de este mundo está alejado por su valor del más pequeño de aquellos bienes más que la distancia que separa a la sombra y al sueño de las cosas⁶ verdaderas^[13]. Más aún, para servirme de un ejemplo más apropiado, tanto cuanto el alma es en todo más noble que el cuerpo, así es también la diferencia entre una y otra vida.

A aquella vida conducen, en efecto, las Sagradas Escrituras, que nos⁷ instruyen a través de los misterios^[14]. Pero en tanto que por razón de nuestra juventud no es posible entender la impenetrabilidad^[15] de los

propósitos de éstas, nos vamos ejercitando entretanto con el ojo del alma^[16] con ayuda de los otros escritos, que no son enteramente diferentes, como con ciertas sombras y espejos^[17], imitando a los que hacen ejercicios en las maniobras militares^[18]: ellos adquieren la experiencia con los ejercitamientos de sus manos y con los saltos^[19], y en los combates disfrutan de la ganancia adquirida por esta instrucción. Y⁸ como nosotros estamos obligados a creer que nos ha sido prescrita una confrontación mayor que todas, por ella nos vemos impelidos a hacer cualquier cosa y a esforzarnos en lo posible en su preparación^[20] y a familiarizarnos con los poetas y los prosistas, con los retores y con todos los hombres^[21] en quienes pueda existir algún beneficio para el cuidado del alma.

Así pues, igual que los teñidores preparan primero con algunas⁹ aplicaciones aquello que va a recibir el tinte, y así le añaden luego el color, ya sea púrpura, ya algún otro^[22], del mismo modo, efectivamente, si se quiere que en nosotros permanezca indeleble la doctrina del bien, nos iniciaremos también en estas doctrinas profanas^[23], para prestar atención a continuación a los misterios de los saberes sagrados. Y acostumbrados¹⁰ por decirlo de algún modo a contemplar el sol en el agua, dirigiremos así nuestras miradas hacia la luz propiamente dicha^[24].

Efectivamente, si existe una cierta afinidad entre una y otra doctrina,³ el conocimiento de ambas podría sernos provechoso; y si no existe, al establecer al menos paralelismos comprenderíamos sus diferencias, lo cual supone un no pequeño avance para la confirmación de cuál sea la² mejor. Sin duda, ¿qué símil podría encontrarse para comparar cada una de las dos enseñanzas? Pues bien, del mismo modo que la virtud propia^[25] de la planta consiste en cubrirse con el fruto de la estación, pero porta como adorno las hojas que ondean entre sus ramas, así también el fruto del alma es esencialmente la verdad. Mas no en vano se recubre de sabiduría profana, como las hojas que ofrecen al fruto una envoltura para no presentar una visión prematura de aquél^[26].

En efecto, se cuenta que también el muy preclaro Moisés, que goza³ del mayor renombre entre todos los hombres en razón de su sabiduría, instruyó su mente con las ciencias de los egipcios^[27], y que de esta manera se dedicó después a la contemplación del Ser^[28]. Y a semejanza⁴ suya, pero en época posterior, dicen que el sabio Daniel aprendió en Babilonia los saberes de los caldeos^[29] para acometer seguidamente las doctrinas divinas.

Pues bien, ya se ha reiterado suficientemente que las enseñanzas⁴ profanas no están desprovistas de utilidad para las almas. Ahora bien, cuál es el modo en que habéis de participar de ellas es lo que habría que exponer a continuación.

En efecto, en primer lugar en lo que se refiere a las obras de los² poetas, por empezar por ellos, puesto que se trata de argumentos de muy diversas clases, no debe nuestra mente volver su atención hacia todos ellos indistintamente, sino que hay que acogerlos de buen grado y emularlos cuando os presentan las acciones o las palabras de hombres excelentes, tratando de imitarles en la medida de lo posible. Mas cuando pasan a la representación de hombres deleznales, es obligatorio rehuirlos, sellando nuestros oídos no menos que Odiseo al canto de las Sirenas, según cuentan los mismos poetas^[30].

Pues el trato habitual con escritos de mala calidad es un camino que³ lleva a hechos similares^[31]. Por esta razón, pues, hay que mantener a salvo el alma con todo tipo de precauciones^[32]. no sea que la seducción de las palabras nos haga recibir sin darnos cuenta alguna opinión nociva, como los que se atraen el veneno junto con la miel^[33].

Evidentemente no ensalzaremos a los poetas si representan a⁴ personajes que blasfeman o se mofan, o a apasionados amantes o a hombres ebrios, o si definen la felicidad en función de una mesa repleta de manjares y de cantos disolutos^[34]. Menos que a todos acogeremos a⁵ los que hacen alguna reflexión sobre los dioses, y especialmente si la presentación que de ellos ofrecen da a entender que son múltiples y están en desacuerdo. Pues, efectivamente, en sus escritos el hermano entra en discordia con el hermano, el padre con los hijos, y éstos a su vez declaran una guerra implacable a sus progenitores^[35]. Y lógicamente los⁶ adulterios, amores y uniones de los dioses^[36], y en especial los de Zeus, el corifeo y el más excelso de todos, como ellos dicen, los cuales darían igualmente lugar al sonrojo si fuesen referidos acerca de las reses, los reservaremos para los actores de teatro^[37]. Esto mismo cabe decir también de los prosistas, y especialmente cuando escriben sus obras para cautivar las almas de sus oyentes^[38].

Y no imitaremos la habilidad de los rétores para engañar^[39], pues la⁷ mentira no nos es beneficiosa ni en los tribunales ni en ninguna otra actividad. Porque hemos elegido el camino recto y verdadero de la vida y nos ha sido prescrito por ley el no promover litigios^[40]. Antes bien,

aceptaremos sobre todo los escritos en los que aquéllos encomian la virtud o denigran el vicio^[41].

En efecto, del mismo modo que los demás seres pueden complacerse⁸ con el aroma o el color de las flores pero a las abejas les es posible libar su miel, así también en verdad aquellos que no persiguen exclusivamente la dulzura y el placer de tales escritos son capaces de obtener de ellos una cierta utilidad para su alma. Así pues, debemos participar de esta⁹ literatura siguiendo enteramente el ejemplo de las abejas. Pues éstas no se dirigen de forma indiscriminada a todas las flores, ni pretenden llevarse todo de aquellas en las que se posan, sino que toman cuanto de ellas les es provechoso para su elaboración y renuncian a lo restante^[42]. Y si nuestro comportamiento es sensato, recopilaremos cuanto de estos textos sea congruente con nosotros y acorde con la verdad, y haremos caso omiso de lo demás.

Y de igual modo que al recolectar las flores del rosal evitamos las¹⁰ espinas, así también recogeremos de estos escritos cuanto tienen de provecho y nos pondremos en guardia frente a lo que sea perjudicial.¹¹ Así pues, conviene empezar por analizar adecuadamente cada una de las doctrinas y adaptarlas a nuestro objetivo, ajustando, según el refrán dorio, la piedra a la soga^[43].

Y puesto que es necesario que nos lancemos a esta vida nuestra^[44]¹⁵ mediante la virtud, la cual han celebrado enormemente los poetas y prosistas, y mucho más todavía los filósofos^[45], habrá que poner especial atención en los escritos de éstos. Pues no es una ventaja insignificante el² generar en las almas de los jóvenes una cierta familiaridad y trato con la virtud. Ya que tales enseñanzas tienden a permanecer inmutables y dejan una profunda impronta en sus almas maleables^[46].

O acaso, ¿qué otra cosa suponemos que se propuso Hesíodo al³ componer aquellos versos que todos cantan, si no es exhortar a los jóvenes a la virtud?: «Que el camino que conduce a la virtud es al principio escabroso, intransitable, repleto en extremo de sudores y fatigas y⁴ escarpado^[47]». Por ello, debido a su pendiente no les es posible a todos ascender por él, o una vez que se ha subido, alcanzar fácilmente la cumbre. Pero cuando se está arriba puede uno ver cuán llano y hermoso es, y cuán fácil y accesible en verdad, y más placentero que aquel otro que conduce al vicio, al cual, en palabras de este mismo poeta, se puede acceder atropelladamente por su proximidad con el otro.

En efecto, yo opino que ninguna otra cosa se propuso que⁵ exhortarnos a la virtud e invitamos a todos a ser excelentes, de suerte que no desfallezcamos ante los esfuerzos que comporta y desistamos de su⁶ cumplimiento^[48]. Y sin duda, si alguno otro de aquéllos ha ensalzado la virtud de forma semejante, admitiremos sus palabras en la medida en que conducen hacia un fin que coincide con el nuestro.

Porque yo he oído a algún hombre venerable analizar del siguiente⁷ modo la intención del poeta: que toda la poesía de Homero es una alabanza de la virtud y todo en él, salvo lo que es incidental, conduce a tal objetivo^[49]. Pero mayormente en los versos en los que representa al general de los cefalenos, que se había salvado desnudo del naufragio, inspirando en la princesa primero respeto con su sola presencia^[50] — lejos a tal punto de tener que exponerse a la vergüenza por ser visto desnudo, porque se le hizo aparecer adornado por la virtud que hacía las⁸ veces de manto^[51]—; y siendo después considerado en tan alta estima por los otros feacios, que éstos abandonaron la molicie en la que vivían^[52] y lo admiraron y emularon sin excepción, sin que ninguno de ellos desease en aquel momento ser otro que Odiseo, y en especial éste como náufrago sano y salvo.

Efectivamente, en estos episodios aseguraba el comentarista, acerca⁹ del propósito del poeta, que de algún modo Homero estaba diciendo a gritos: ‘Debéis practicar, hombres, la virtud, que navega con el náufrago en el mar^[53] y que ya en tierra lo hará aparecer, aun estando desnudo, más noble que los felices feacios’. Y así es, ciertamente. Las restantes¹⁰ posesiones no pertenecen a los que las tienen más que a los que han dado con ellas por azar, y cambian de las manos de unos a las de otros como en el juego de los dados. Pero el único bien inalienable es la virtud, la cual permanece en la vida y en la muerte^[54].

Por ello creo también que Solón dirigió a los que abundaban en¹¹ recursos aquellos versos de:

*Mas nosotros no cambiaremos
la virtud por su riqueza, puesto que la primera es siempre firme,
mientras los bienes humanos van de aquí para allá^[55].*

Semejantes a éstas son las palabras de Teognis en las que dice que¹² dios, sea quien sea el dios al que se refiere, hace inclinarse entre los hombres el fiel de la balanza unas veces de un lado y otras de otro, «de

modo que en ocasiones viven en la abundancia y en otras en la indigencia^[56]».

E igualmente el sofista de Ceos hizo en alguna parte de sus escritos¹³ reflexiones parejas a éstas respecto a la virtud y al vicio^[57]. También a éste, en verdad, han de dirigirse nuestras reflexiones, pues no es hombre¹⁴ despreciable. Tal es de alguna manera su relato, cuanto yo recuerdo de las ideas de este filósofo, porque sus palabras exactas no las sé, sino sólo que se expresaba así, de manera simple y sin utilizar versos: que cuando Heracles era muy joven, con apenas la edad de vosotros ahora, y meditaba a cuál de los caminos dirigir sus pasos, el que conduce a través del esfuerzo a la virtud o el otro más fácil, se le acercaron dos mujeres, que eran Virtud y Maldad. Y que, aun sin pronunciar palabra, mostraban al¹⁵ punto por su apariencia exterior lo que las diferenciaba. Pues la una se procuraba belleza con el arte de la cosmética y, disipada en una vida muelle, llevaba suspendido tras de sí todo un enjambre^[58] de voluptuosidades: de todo aquello hacía exhibición pretendiendo atraer a Heracles hacia sí con promesas incluso mayores. La otra, en cambio,¹⁶ estaba consumida y reseca, tenía una mirada adusta y le decía cosas bien diferentes: que no le prometía ningún libertinaje ni placer, sino innumerables esfuerzos, fatigas y peligros^[59], por toda la tierra y el mar, y que el premio de todo ello era llegar a ser dios^[60], según el relato de aquél. Y que Heracles acabó por abrazar precisamente a esta última.

Y casi todos los autores que gozan de alguna reputación por su⁶ sabiduría han acometido en sus obras, cada uno en mayor o menor medida, un elogio de la virtud. Por ellos hay que dejarse persuadir e intentar llevar a cabo en la vida sus doctrinas . Porque aquel que² demuestra con hechos la *filosofía* que los demás constriñen a las palabras,

ése es sabio. Los otros son sombras que vagan^[61].

Y creo que esto es similar al caso de un pintor que representase la³ belleza extraordinaria de un hombre, siendo éste en la realidad tal y como aquél lo plasmó en su cuadro. Pues cuando públicamente se ensalza con⁴ ímpetu la virtud y se extiende uno en largos tratados sobre ella^[62], pero en la vida privada se valora el placer antes que la temperanza y la avaricia en lugar de la justicia^[63], yo diría que tal proceder es similar al de los intérpretes teatrales de los dramas, los cuales representan en múltiples

ocasiones el papel de soberanos y potentados, sin ser ni lo uno ni lo otro, y quizás sin ser siquiera enteramente libres^[64].

Tampoco un músico consentiría de buena gana en que su lira⁵ estuviese desafinada, ni un corifeo en que su coro no lograse una perfecta compenetración^[65]. ¿Se podrá oponer alguno a sí mismo llevando una existencia no acorde con sus palabras^[66]? ¿Acaso dirá con Eurípides «la⁶ lengua ha jurado, mas el corazón no ha dado su palabra^[67]»? ¿Aspirará a parecer bueno en vez de a serlo^[68]? Pues éste es el grado último de la⁷ iniquidad, si en algo hay que hacer caso a Platón, el parecer ser justo sin serlo^[69].

Así pues , haremos nuestros aquellos escritos que contengan⁷ preceptos sobre el bien. Pero puesto que de los antiguos se nos han conservado también acciones diligentes gracias a la participación de la memoria^[70] o bien transmitidas en las obras de poetas o prosistas, no descartaremos ninguna utilidad que proceda de éstas. Como cuando un² hombre del ágora se dedicó a insultar a Pericles, que en cambio no le prestaba atención. Y continuaron así todo el día, el uno injuriando sin reparo a éste con sus denuestos, y el otro sin hacer caso de aquél. Más tarde , cuando ya había anochecido y estaba oscuro, Pericles lo hizo³ acompañar con una antorcha cuando finalmente se retiraba, para no pervertir su ejercitación en la virtud^[71].

En otra ocasión, uno que estaba irritado con Euclides de Mégara le⁴ amenazó con la muerte y puso su palabra por testigo. Éste, por su parte, juró firmemente que se conciliaría con aquél y apaciguaría a quien estaba encolerizado con él^[72].

¡Cuánto merecen recordarse algunos de estos ejemplos en el⁵ momento en que un hombre es presa de la ira^[73]! Pues no hay que dar crédito a la tragedia cuando dice que «sencillamente la cólera carga su mano contra los enemigos^[74]», sino fundamentalmente no propender en manera alguna a la ira, y si ello no es fácil, no permitir que vaya más lejos, oponiéndole la reflexión a modo de freno^[75].

Pero prosigamos de nuevo con el discurso de los ejemplos de⁶ acciones diligentes. En una ocasión hubo uno que atacó sin contemplaciones a Sócrates, el hijo de Sofronisco, dándole golpes en la cara. Éste no se le opuso, sino que dejó al que le insultaba saciarse de ira hasta que su rostro se hinchó lleno de magulladuras por efecto de los⁷ golpes. Y así, cuando cesó de pegarle, se dice que Sócrates no hizo otra cosa que grabar en su frente, como el artesano en la estatua, el nombre del

artífice de la obra. Y que ésta fue su venganza^[76]. Yo afirmo que tales acciones, que prácticamente coinciden con la finalidad de nuestra doctrina, son muy merecedoras de ser imitadas por jóvenes como vosotros.

En efecto , este mismo comportamiento de Sócrates responde al⁸ precepto de que al que te golpea en una mejilla has de presentarle la otra, lejos de oponer resistencia^[77]; y los de Pericles o Euclides al de que hay que soportar a los acusadores y sobrellevar pacientemente su cólera^[78], y también al de que debemos desear el bien a nuestros enemigos y no maldecirles^[79]. Porque aquel que ha sido instruido previamente^[80] con⁹ estos paradigmas no podrá tener por imposible la realización de aquellos preceptos.

Y no quisiera pasar por alto el caso de Alejandro, quien, habiendo¹⁰ hecho prisioneras a las hijas de Darío, que tenían fama de poseer una extraordinaria belleza, no quiso siquiera mirarlas, pues juzgaba indigno de uno que es vencedor de hombres dejarse dominar por las mujeres^[81]. Y¹¹ en efecto, ello concuerda precisamente con aquel precepto de que el que pone su mirada en una mujer con concupiscencia, aunque de hecho no consume el adulterio, sólo por acoger el deseo en su alma no está exento de culpa^[82].

Y además está el ejemplo de Clinias, un discípulo de Pitágoras, del¹² que uno difícilmente creería que responde a nuestros preceptos por pura casualidad, sino por intento de emulación. ¿Qué fue lo que hizo aquél?¹³ Siéndole posible evitar su multa de tres talentos mediante un juramento, prefirió pagar en vez de jurar, y ello aunque iba a cumplir su palabra, por obedecer, a mi entender, el mandamiento que nos prohíbe jurar^[83].

Pero, retomemos nuevamente, pues, lo que venía diciendo al⁸ principio, que no debemos emularlo todo indistintamente, sino cuanto sea² de provecho. En efecto, es vergonzoso que rechacemos los alimentos dañinos y que en cambio no dispongamos de ningún criterio para las enseñanzas que constituyen el sustento de nuestra alma, sino que, arrastrando todo como un torrente^[84], echemos mano de cualquier cosa.³ Porque, ¿qué sentido tiene que el timonel no se confíe sin más a los vientos, sino que enderece el casco de la nave en dirección al puerto, o que el arquero dispare a su blanco y el forjador o el carpintero, ciertamente, aspiren al propósito de su oficio, y que nosotros, en cambio, quedemos atrás frente a estos artesanos en lo que atañe precisamente a la capacidad de comprender nuestra conveniencia^[85]?

Pues verdaderamente no es de esperar que exista un cierto objeto en la⁴ actividad de los artesanos, y que por el contrario la existencia humana carezca de finalidad, la cual es imprescindible como referente en toda actividad y discurso^[86] al menos para quien no quiera parecerse enteramente a los seres carentes de raciocinio^[87]. Si no, seríamos⁵ sencillamente naves sin lastre, conducidos al azar por la vida de acá para allá y sin que la inteligencia tomase el mando del timón de nuestra⁶ alma^[88]. Sino que al igual que en los concursos gimnásticos, o si lo quieres, en los certámenes musicales, la preparación se hace en función de las competiciones en las que se aspira a ser coronado, y nadie que se ejercite en la palestra o el pancracio se dedicará después a practicar con la cítara o la flauta^[89].

No actuó así Polidamante, sino que éste, antes de la competición en⁷ las Olimpíadas, frenaba los carros mientras corrían y gracias a ello reafirmaba su vigor. Y Milón no se dejaba separar de su escudo ungido en aceite, sino que resistía a los embates no menos que las estatuas fijadas con plomo^[90]: en una palabra, los ejercicios eran su preparación para la contienda. Pero si hubiesen dedicado su tiempo a los sonos de los frigios⁸ Marsias y Olimpo, abandonando la arena y los gimnasios, ¿habrían obtenido con facilidad coronas y gloria o logrado esquivar el escarnio por su preparación física^[91]?

Pero por otro lado, tampoco Timoteo abandonó el canto para pasar el⁹ tiempo en las palestras. Pues de otro modo no habría logrado destacar tanto entre todos por su música, porque su arte era tan superior que era capaz a su antojo de exaltar el ánimo con una armonía sostenida y severa, y de relajarlo y dulcificarlo de nuevo con otra suave. Tal es así que se¹⁰ cuenta cómo en una ocasión en que tocaba la flauta para Alejandro al modo frigio, logró que éste se abalanzase sobre las armas en medio de la comida y, con sólo atemperar la armonía, que retomase nuevamente con los comensales^[92]. Tal es el poder que procura la ejercitación en la música y en las competiciones gimnásticas con vistas a la consecución del fin deseado.

Y ya que he hecho mención de las coronas y de los atletas, éstos,¹¹ después de haber soportado miles y miles de fatigas, de haber acrecentado por muchos medios su propia fortaleza, después de tantos sudores con el esfuerzo de la gimnasia, después de haber recibido numerosos golpes en la escuela del educador, de haber elegido no el régimen de vida más placentero, sino el que conviene a los gimnastas, y llevar en lo demás,

para no extenderme, una existencia tal que su vida antes del certamen es una preparación para éste, finalmente se desnudan para acudir al estadio y realizan esfuerzos y riesgos de todo tipo^[93] hasta lograr la corona de olivo, la de apio u otra similar, y ser proclamados vencedores por el heraldo.

¿Y, siendo esto así, acaso nosotros, para quienes la vida pone al¹² alcance recompensas tan admirables por su número y dimensión que las palabras son incapaces de expresarlas^[94], después de echarnos a dormir profundamente^[95] y pasar la vida sin acometer ningún riesgo, vamos a poder recogerlas con una sola mano? La vida indolente podría ser, sí,¹³ muy deseable, y Sardanápalo habría sido el primero de todos en conducirse a la felicidad, o si lo prefieres Margites, de quien Homero decía que no araba, ni cavaba la tierra, ni tenía ninguna otra ocupación en la vida, si es que efectivamente esta obra es de Homero^[96]. Pero ¿no es más cierto el dicho de Pitaco, según el cual es tarea ardua ser¹⁴ virtuoso^[97]? Pues atravesando las múltiples fatigas de la realidad es verdaderamente como nos sería posible, con esfuerzo, conseguir aquellos bienes con los cuales hemos dicho más arriba que no existe parangón en la vida humana.

Así pues, no conviene que vivamos en la molicie ni que cambiemos¹⁵ las grandes esperanzas por un bienestar efímero, si no queremos recibir recriminaciones o ser objeto de venganza, no ya por parte de los hombres de este mundo —aunque tampoco esto tenga escasa importancia para un hombre razonable—, sino en los penales, estén éstos bajo tierra o donde quiera que sea^[98]. Porque aquel que sin querer ha faltado a su deber¹⁶ podrá recibir quizás el perdón de Dios^[99]. Mas el que haya elegido adrede el mal no tiene excusa ninguna para no cumplir multiplicado su castigo.

¿Qué hacer pues?, dirá alguno. ¿Qué otra cosa sino dedicarse al⁹ cuidado del alma restando toda atención a las otras preocupaciones? En verdad, no hay que hacerse esclavo del cuerpo, si no es en lo estrictamente necesario^[100].

Antes bien, debemos disponer para el alma el mejor cuidado,² liberándola, por decirlo así, mediante la filosofía de la prisión de su vínculo con las pasiones del cuerpo^[101], pero logrando a la vez que éste venza a las pasiones: procurando a nuestro estómago lo imprescindible, no el alimento más refinado, como aquellos que, rastreando por toda la tierra y el mar, van a la búsqueda de ciertos preparadores de banquetes y cocineros, como si fuesen tributarios de algún severo patrón^[102], dignos

de lástima por el trabajo que se toman y sin que su sufrimiento sea más soportable que el de quienes cumplen condena en el Hades: son gente que carda torpemente para el fuego, porta agua en un cedazo y la vierte en una tinaja rota^[103], al estar sus penalidades desprovistas de un fin.

La preocupación meticulosa e innecesaria por los peinados y vestidos³ es propia, en palabras de Diógenes, o de desdichados o de injustos^[104]. Hasta el punto que yo sostengo que jóvenes como vosotros debéis considerar el ser presumidos y tener fama de ello^[105] algo tan vergonzoso como tener trato con hetairas o inmiscuirse en matrimonios ajenos. Pues,⁴ ¿qué importancia puede tener, al menos para una persona con juicio, vestir una túnica refinada o llevar un tosco manto, con tal de que ninguna protección le falte para hacer frente al invierno o al calor asfixiante^[106]? Y del mismo modo, en los restantes asuntos, no debe uno procurarlos más allá de lo necesario^[107], ni prestar al cuerpo más atención de la que exige la superioridad del alma. Ya que para el hombre, al menos para el que es⁵ verdaderamente digno de este nombre, el estar preocupado por su presencia y su cuerpo no es oprobio inferior al de la innoble propensión a alguna otra pasión.

Porque el dedicar todo el empeño de uno a asegurarse el máximo⁶ bienestar de su cuerpo es propio de alguien que no se conoce a sí mismo o que no observa el sabio precepto de que el hombre no es lo que se ve^[108], sino que se precisa de una sabiduría más excepcional gracias a la cual cada uno de nosotros, sea quien sea, se conocerá a sí mismo. Lo cual para⁷ aquellos cuyo espíritu no es puro es un imposible mayor que para el legñoso fijar la vista en el sol.

La purificación del alma, para explicároslo breve y adecuadamente, consiste en despreciar los placeres de los sentidos^[109]: no obsequiar a los ojos con extravagantes exhibiciones de prestidigitadores o con espectáculos de cuerpos que nos clavan un aguijón de placer. Ni verter en las almas a través de los oídos una melodía perniciosa — en efecto, de⁸ esta clase de música suelen originarse pasiones que proceden de la bajeza y la degradación—; sino que es preciso que persigamos la otra, la que es mejor y conduce a lo mejor, con ayuda de la cual David, el poeta de los cantos sagrados, calmó, según se cuenta, al soberano de su locura^[110].

También se dice que Pitágoras, al encontrarse casualmente a unos⁹ rondadores nocturnos que estaban borrachos, ordenó al flautista que estaba al frente de aquella jarana que modificase la armonía y les tocase el tono dorio. Y que éstos a tal punto volvieron en sí por efecto de la

melodía que arrojaron sus guirnaldas y avergonzados regresaron a sus casas^[111]. Otros, en cambio, ante el sonido de la flauta son presa de una enajenación propia de coribantes y bacantes. Tal es la diferencia entre¹⁰ dejarse golpear los oídos por una melodía saludable o por una nociva. De manera que debéis participar menos de esta última, que es la que predomina hoy en día, que de cualquiera de las otras cosas que son a todas luces más vergonzantes. En cuanto al impregnar el aire con vapores de toda clase que reportan satisfacción al olfato, o envolverse en ungüentos, me da vergüenza incluso desaconsejarlo^[112]. ¿Y qué podría decirse¹¹ sobre el deber de no perseguir los placeres del tacto y el gusto, salvo que éstos obligan a los que rondan su puerta a vivir dedicados al estómago y a los instintos, igual que las bestias^[113]?

En una palabra, aquel que no quiera quedar sepultado en los placeres¹² carnales como en el cieno^[114] debe desdeñar por completo el cuerpo, o bien dedicarse a él en tanto en cuanto, dice Platón, procure un servicio a la filosofía^[115], palabras que coinciden de alguna manera con las de Pablo, el cual advierte que no es preciso prestar ninguna atención al cuerpo con la intención de satisfacer sus deseos^[116].

Si no, ¿en qué se diferencian los que se preocupan de que su cuerpo¹³ goce del mayor bienestar, desconsiderando el alma a la que aquél sirve de instrumento^[117] y juzgándola exenta de valor, de aquellos que se aplican al cuidado de las herramientas y desatienden en cambio el arte que obra por medio de ellas? Ciertamente todo lo contrario: conviene castigar al¹⁴ cuerpo y reprimir sus ataques^[118] como los de una fiera, y calmar igualmente con la razón, como si de un látigo se tratara, los desórdenes que por su culpa germinan en el alma y la golpean; pero no soltar por completo el freno del placer permitiendo que nuestra mente se vea conducida como un auriga arrastrado por caballos indómitos posesos de¹⁵ ira^[119]; y recordar a Pitágoras, el cual al observar cómo uno de sus discípulos se untaba cuidadosamente con aceite en los ejercicios y durante los almuerzos le espetó: «Eh, tú, ¿es que no vas a dejar de hacerte más dura tu prisión?»^[120]

Por esta razón dicen que también Platón, conociendo de antemano el¹⁶ perjuicio proveniente del cuerpo, escogió a propósito el malsano territorio del Ática, el de la Academia, a fin de cercenar en derredor, cual la carga superflua de una vid, un exceso de delicados placeres para el cuerpo^[121]. Por mi parte, yo he oído a los médicos que la buena salud corporal en su grado máximo es peligrosa^[122].

Pues bien, ya que este excesivo cuidado del cuerpo es perjudicial para⁷ el propio cuerpo y un impedimento para el alma, es una locura manifiesta someterse a él y estar a su servicio^[123]. Antes bien, sin duda, si no nos preocupamos de hacerle caso, difícilmente sentiremos admiración por cualquier otro asunto humano. Pues, ¿de qué manera va a poder¹⁸ sernos útil el dinero^[124] una vez hayamos despreciado los placeres del cuerpo? Yo al menos no lo comprendo, salvo que, como los dragones de las leyendas, comporte algún placer velar los tesoros enterrados^[125].

Verdaderamente, aquel que ha sido educado para hacer frente en¹⁹ libertad a tales situaciones estará lejos de elegir en algún momento hacer o decir cosas abyectas e indignas^[126]. Pues lo que excede de lo estrictamente útil, ya sean las pepitas lidias, ya el trabajo de las hormigas auríferas^[127], tanto más lo despreciará cuanto menos lo necesite. Y definirá, sin duda, esta utilidad en función de las necesidades de la naturaleza, y no de los placeres^[128].

Porque aquellos que sobrepasan los límites de lo necesario, a²⁰ semejanza de los que se arrastran por una pendiente^[129], al no poder pisar ningún punto de apoyo, en modo alguno se detienen en su progresivo avance, sino que cuanto más acaparan, tanto o más requieren para satisfacer su deseo, según dice Solón, el hijo de Exequéstides:

De la riqueza no existe para el hombre ningún límite visible^[130].

Y hay que citar a Teognis como maestro de tales asuntos, cuando dice:

*No ansío ni me afano en fa riqueza, sino que me
es preferible vivir con pocos recursos y no padecer ningún mal*^[131].

Por mi parte, admiro el desprecio de Diógenes hacia to dos los²¹ asuntos humanos por igual, al declararse a sí mismo más rico que el gran soberano por tener menos necesidades para vivir que aquel^[132]. ¿Es que²² acaso si no nos pertenecen los talentos de Pitio el de Misias^[133], y tantísimas fanegas de tierra, y rebaños más numerosos de los que se puedan contar no vamos a contentaros con nada? Sin embargo, en mi opinión conviene no desear la riqueza si no se tiene, y si se tiene, no complacerse tanto en poseerla como en saber hacer buen uso de ella^[134].

Pues bien lo demuestra el ejemplo de Sócrates cuando afirma de un²³ hombre rico engreído por sus propiedades que no lo admiraría antes de comprobar que sabe utilizarlas^[135]. Y si Fidias y Policleto se hubiesen²⁴

ufanado por el oro y el marfil con los que el uno esculpió el Zeus para los eleos y el otro la Hera para los argivos^[136], habrían sido objeto de mofa por presumir de una riqueza ajena y obviar el arte que había conferido al²⁵ oro más estima y precio. De modo que nosotros, si defendemos que la virtud humana no se basta a sí misma para ser un ornamento^[137], ¿juzgaremos nuestro comportamiento menos indecoroso?

Mas, ¿cómo vamos por un lado a desdeñar la riqueza y a despreciar²⁶ los placeres de los sentidos, mientras perseguimos por otro la adulación y la lisonja e imitamos la astucia y la habilidad de la zorra de²⁷ Arquíloco^[138]? Antes bien: no hay nada que un hombre sensato deba rehuir más que el vivir de acuerdo con la opinión pública y considerar el parecer de la mayoría, en vez de convertir la recta razón en guía de su existencia. De manera que, aunque tenga que oponerse a todos los hombres, acarrearle mala fama y arriesgar por mor del bien, no escogerá alterar ninguno de los principios a los que se reconoce validez^[139].

¿Acaso diremos que el que no se comporta así difiere del sofista²⁸ egipcio, el cual se convertía en planta y en fiera, y en fuego y en agua y en cualquier otra cosa, según le viniera en gana^[140]? ¡Si precisamente éste ora ensalzará la justicia entre aquellos que la honren, ora esgrimirá los argumentos contrarios en cuanto sepa que la injusticia goza de buen renombre, como es costumbre entre los aduladores! E igual que dicen²⁹ que el pulpo cambia de color según el suelo que tenga debajo^[141], del mismo modo éste transformará su criterio de acuerdo con las opiniones de los que le rodean.

Pero esto de alguna manera podremos aprenderlo de forma más¹⁰ completa también en nuestra propia literatura^[142]. Por el momento, no obstante, dibujaremos una especie de esbozo de la virtud^[143] partiendo de las enseñanzas profanas. Pues a aquellos que saben reunir cuidadosamente las ventajas que cada cosa proporciona suelen surgirles, como a los grandes ríos, numerosas adiciones de todas partes^[144].

En efecto, conviene creer que el dicho de «acumular poco sobre² poco» fue aplicado correctamente por el poeta para el acrecentamiento no tanto de la riqueza como de cualquier tipo de conocimiento^[145] Así Bías,³ cuando su hijo partió hacia Egipto y le preguntó qué podía hacer para congraciarse más con él, replicó: «adquirir las provisiones para la vejez^[146]», aludiendo con las *provisiones* a la virtud y circunscribiéndola a límites restringidos, por cuanto él mismo delimitaba con la duración de la vida humana la utilidad de aquélla.

Por mi parte, yo, aunque alguien me hable de la ancianidad de Titono,⁴ de la de Argantonio, o de la de Matusalén, el más longevo de los nuestros, de quien se dice que vivió novecientos setenta años^[147], aunque compute todo el tiempo transcurrido desde la generación humana, lo tomaré a risa como si fuese una ocurrencia de críos, mientras fijo la mirada en la vida^[148] duradera y eterna, para la que no se puede concebir un fin, a menos que se suponga el final del alma inmortal.

Es para esa vida precisamente para la que yo os exhorto a adquirir las⁵ provisiones, removiendo, como dice el refrán, todas las piedras^[149] de las que pueda resultaros alguna utilidad con vistas a aquélla. Y porque la⁶ tarea sea ardua y precise esfuerzo no vamos a echarnos atrás, sino que traeremos a la memoria el consejo de aquel que aseguraba que el deber de cada uno es elegir por sí mismo la vida óptima y, con la esperanza de que la costumbre la haga grata, emprender lo mejor^[150]. Efectivamente, sería⁷ vergonzoso que dejásemos escapar la ocasión presente y nos lamentásemos más tarde del tiempo pasado, cuando ya de nada nos sirva atormentarnos.

Ciertamente aquellos consejos que estimo más ventajosos los he⁸ dicho en parte ahora; los otros os los daré a lo largo de toda la vida. Vosotros, por vuestra parte, siendo tres los tipos de enfermedades, no os comportéis como desahuciados, ni convirtáis el mal del entendimiento en algo similar al de quienes sufren una enfermedad corporal^[151]: pues los⁹ que padecen sufrimientos leves acuden en persona al médico, y los que son víctimas de enfermedades de mayor gravedad hacen llamar a casa a quienes les curen; pero aquellos que están alterados por un delirio completamente incurable ni siquiera permiten que se les acerquen. No dejéis que os suceda ahora esto mismo rehuendo los rectos razonamientos.

ÍNDICE DE CITAS CLÁSICAS

Diógenes Laercio, VI 54: IX 3.

Eurípides, *Hipólito* 612: VI 6.

Hesíodo, *Trabajos y días* 285-290: V 3; 293-297: 14.

Platón *Fedón* 67a: IX 1; *República* 361a: VI 7; 498b: IX 12.

Solón, 13,71: IX 20; 15,2-4: V 11.

Teognis, 157-158: V 12; 1155-1156: IX 20.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Academia, IX 16.
Alejandro, VII 10; VIII 10.
Argantonio, X 4.
argivos, IX 24.
Arquíloco, IX 26.
Ática, IX 16.
Babilonia, III 4.
Bías, X 3.
caldeos, III 4.
cefalenos, V 7.
Ceos, V 13.
Clinias, VII 12.
Daniel, III 4.
Darío, VII 10.
David, IX 8.
Diógenes el Cínico, IX 21.
Diógenes Laercio, IX 3.
dorio (proverbio), IV 11; (modo), IX 9.
egipcio(s), III 3; IX 28.
Egipto, X 3.
eleos, IX 24.
Euclides de Mégara, VII 4, 8.
Eurípides, VI 6.
Exequéstides, IX 20.
feacios, V 8, 9.
Fidias, IX 24.
Homero, V 7, 9; VIII 13.
lidias (pepitas), IX 19.
Margites, VIII 13.
Marsias, VIII 8.
Matusalén, X 4.
Milón, VIII 7.
Misias, IX 22.
Moisés, III 3.
Odiseo, IV 2; V 8.
Olimpiadas, VIII 7.
Olimpo, VIII 8.
Pablo, IX 12.
Pericles, VII 2, 3, 8.
Pitaco, VIII 14.
Pitágoras, VII 12; IX 9, 15.
Pitio, IX 22.
Platón, VI 7; IX 12, 16.
Policleto, IX 24.
Polidamante, VIII 7.
Pródico, véase Ceos.
Sagradas Escrituras, II 7.
Sardanápalo, VIII 13.
Sirenas, IV 2.
Sócrates, VII 6-8; IX 23.
Sofronisco, VII 6.
Solón, V 11; IX 20.

frigio (pueblo), VIII 8; (modo), VIII 10. Teognis, V 12; IX 20.
Hades, IX 2. Timoteo, VIII 9.
Hera, IX 24. Titono, X 4.
Heracles, V 14-16. Zeus, IV 6; IX 24.
Hesíodo, I 4; V 3.



BASILIO DE CESAREA

San Basilio el Grande (Cesarea, hacia 329-379) Doctor de la Iglesia católica y uno de los cuatro Padres (junto a San Atanasio, San Gregorio Nacianceno y San Juan Crisóstomo) de la Iglesia ortodoxa. Fue, sobre todo, el iniciador de la vida cenobítica. Entre sus muchas obras cabe destacar numerosas homilías, tratados sobre la vida monástica y un abundante epistolario. En sus escritos teológicos hubo de combatir a los arrianos, tratando a la vez de atraerlos a la ortodoxia.

Ordenado sacerdote en el año 364, en 370 fue elegido obispo de Cesarea. Contrario al arrianismo, se negó a abrir sus iglesias a los herejes e hizo caso omiso de las amenazas del emperador, al tiempo que se dedicaba, hasta su fallecimiento, a elaborar fórmulas conciliatorias del dogma de la Santísima Trinidad que permitiesen una polémica más resuelta contra los seguidores más extremistas de Arrio e invitaran a los semiarrianos a la concordia y a la sumisión. Y así, entre «esencia» y «existencia individual», llegó a la conclusión de la igualdad sustancial de las tres personas, distintas, en cambio, como individualidad; al mismo tiempo, y respecto de los semiarrianos, admitió la sustitución del término «consustancial» por la fórmula «semejante inmutablemente en la esencia».

Estas definiciones y el conjunto de la posición teológica de San Basilio aparecen expresadas más claramente en las epístolas que en los escritos teológicos y exegéticos, entre los cuales figuran nueve homilías sobre la creación, dieciocho acerca de los Salmos (aunque solamente trece son auténticas) y otras veinte aproximadamente sobre otros temas. Notable interés en cuanto a la actitud de los cristianos respecto de la cultura clásica ofrece el Discurso a los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de la literatura griega.

Notas

[1] Recuérdense la polémica anticristiana de JULIANO, *Contra los Galileos* fragmento 12, Carta 89b, y los severos juicios contra los cristianos de LIBANIO, Discursos 14, 65; 30, 8-9, y anteriormente del platónico CELSO (s.II) en su *Discurso verdadero*, y del neoplatónico PORFIRIO (s.III) en su *Contra los cristianos*. Juliano el Apóstata fue emperador entre los años 361 y 363. Sus escritos, compuestos en griego y traducidos en los volúmenes 17, 45 y 47 de la BCG, contienen una acerba crítica contra el judaísmo y el cristianismo, de clara ascendencia neoplatónica. <<

[2] Cf. PAUL MAAS, en *Byzantinische Zeitschrift* tomo 15 (1906), 1-43, en español páginas 20-22 <<

[3] Cf. GREGORIO TAUMATURGO, *Patrología Graeca*, vol. 10, cols. 1088a, 1093a. <<

[4] Cf. PG, vol. 96, col. 344b. <<

[5] De *fide orthodoxa*, PG, vol. 94, col. 1177b. El texto es traído a colación por N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, Londres, 1983, y se cita aquí por la versión española de este libro: *Filólogos bizantinos* (traducción de A. Cánovas y F. Piñero), Madrid, 1994, págs. 25-26. <<

[6] De la tentativa de Apolinar tenemos noticia por SÓCRATES, *Historia Eclesiástica* 3, 16. Cf. también J. GOLEGA, *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinaris von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase*, ETTAL, 1960. <<

[7] Cf. M. NALDINI, «Sulla *Oratio ad adolescentes* di Basilio Magno», *Prometheus* 4 (1978), 36-44, en esp. págs. 36-39; E. LAMBERZ, «Zum Verstandnis von Basileios' Schrift *Ad adolescentes*», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979), 75-95, en esp. págs. 78-81. <<

[8] Cf. M. NALDINI, «La posizione culturale di Basilio Magno», en *Atti del Congresso Internazionale su «Basilio di Cesarea: la sua eta e il Basilianesimo in Sicilia»*, I, Mesina, 1983, págs. 199-216. <<

[9] Tratados que animan a la vida filosófica o virtuosa. Algunos manuscritos portan el título de *homilía*, otros el de *logos*, y uno llama a la *Oratio paraínesis*, es decir, «advertencia», «exhortación». <<

[10] Cf. G. LAZZATI, «Basilio di Cesarea insegnó retorica?», en *Studi in onore di A. Pincherle (Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38)*, Roma, 1967, págs. 284-292. <<

[11] Para el tema de la libertad de elección consciente y motivada cf. E. AMAND de MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam, 1973, págs. 390-400. <<

[12] Cf. V. UGENTI, «Basilio e Solone», en *Atti del Congresso Internazionale su «Basilio di Cesáreo: la sua età e il Basilianesino in Sicilia»*, 1, Mesina, 1983, págs. 259-265. <<

[13] Cf. Th. L. SHEAR, *The Influence of Plato on St. Basil*, Tesis doct., Baltimore, 1906; W. M. Roggisch, *Platons Spuren bei Basilius dem Grossen*, Tesis doct., Bonn, 1949. <<

[¹⁴] En *Berliner Philol. Wochenschrift* 31 (1911), 179-182. <<

[15] J. M. RIST, «Basil's Neoplatonism. Its Background and Nature», en P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenthundredth Anniversary Symposium*, vols. I-II, Toronto, 1981, I, págs. 137-220, en esp. págs. 190-220. <<

[16] Cf. M. G. SOURY, «Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque», en *Actes du Congrès de l'Association G. Budé, Grenoble 1948*, París, 1948, págs. 152-154; E. VALGIGLIO, «Basilio Magno *Ad adulescentes* e Plutarco *De audiendis poetis*», *Riv. St. Class.* 23 (1975), 67-86, en esp. págs. 78-86. <<

[17] Cf. M. NALDINI, «Paideia origeniana nella *Oratio ad adolescentes* di Basilio Magno», *Vetera Christianorum* 13 (1976), 297-318; y del mismo autor la introducción a su edición crítica del texto, *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, Florencia, 1984, en esp. págs. 30-58. <<

[18] Puede consultarse la edición de H. CROUZEL, *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement a Origène, suivi de la lettre d'Origène a Grégoire (Sources Chrétiens 148)*, París, 1969. <<

[19] Tal es el parecer de S. GIET, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, París, 1941, págs. 217-232, y H. I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1965, pág. 412. <<

[20] Cf. C. WEYMANN, «St. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker», *Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft* 30, 2 (1909), 287-296, en esp. pág. 288; P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, París, 1971, págs. 44 sigs.; P. SCAZZOSO, «L'umanesimo di S. Basilio», *Aug.* 12 (1972), 391-405. <<

[21] Cf. PG, vol. 32, cols. 1116-1381 y M. AUBINEAU, «Genève, Bibl. Univ., Cod. gr. 31: Symconis Metaphrastae Sermones ex operibus Basili Caesariensis selecti», *Museum Helveticum* 33 (1976), 125 sigs. <<

[22] El ms. datado más antiguo es del año 899. Para la vasta y compleja tradición manuscrita de la Oratio, cf. S. Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite de Saint Basile*, Uppsala, 1953. Para su presencia en los diversos ambientes del humanismo europeo, cf. L. SCHUCAN, *Das Nachleben von Basilius Magnus «ad adolescentes». Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Ginebra, 1973. <<

[23] En época renacentista la versión latina circuló más que la griega por ser el latín una lengua más familiar para los humanistas italianos. <<

[24] La edición del Pinciano viene acompañada de un prefacio latino dedicado a Antonio de Nebrija, en el cual asegura que su intención a la hora de publicar la *Oratio* basiliana fue la de complacer a unos discípulos que deseaban poder trabajar bajo su dirección en algún autor griego. Cf. J. LÓPEZ RUEDA, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1971, págs. 330 y 354-357. <<

[1] El término *hellē nikós* usado en el epígrafe equivale normalmente en literatura patrística y bizantina a «pagano», «profano», y en este contexto se refiere a la literatura «antigua» o «clásica». <<

[2] Un inicio prácticamente idéntico se encuentra en el discurso de Ps. DEMÓSTENES, *Contra Neera 1*. Por otra parte, sobre el apelativo de «hijos» con que el maestro se dirige usualmente a sus discípulos, cf. P. PETIT, *Les étudiants de Libanius*, París, 1957, pág. 33. <<

[3] Para esta expresión cf. EURÍPIDES, *Suplicantes* 522 e ISÓCRATES, *Panegírico* 62. <<

[4] HESÍODO, *Trabajos y días* 293-297; cf. JULIANO, *Discursos VIII* 245a. También TITO LIVIO, XXII 29 rememora el pasaje hesiodeo al pie de la letra.
<<

[5] Cf., para la expresión, DEMÓSTENES, *Sobre la corona* 3. <<

[6] *Symbouleúsón hḗ ko*, cf. ISÓCRATES, *Panegírico* 3. <<

[7] La expresión deriva de PLATÓN, *Clitofonte* 408b. <<

[8] *Énthen helón* es una expresión tomada de HOMERO, *Odisea* VIII 500, y muy cara a los escritores aticistas. <<

[9] Con esta perífrasis se intenta trasladar el sentido del término *syntéleia*, que además del significado de «contribución» tiene en los escritores helenísticos y cristianos este otro de «cumplimiento» o «realización plena». <<

[10] *Progónōn peripháneian... basileían autén*: un elenco similar se lee en PLATÓN, *República* 491c y se convierte luego en un lugar común de la retórica encomiástica (por ejemplo, TEÓN, *Progymnasmata* 8) y de la literatura estoica (e. g. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 191-196). <<

[11] El contexto se inspira en el conocido pasaje evangélico de MATEO, 6, 33, en el cual la preocupación por las necesidades terrenales se subordina a la búsqueda del «reino de Dios». <<

[12] Cf., para la expresión, PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* I, 16a. El verbo *agapáō* es especialmente apreciado en el ámbito de la cristiandad. Cf. R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et Ἀγαπᾶν dans le grec antique*, Bruselas, 1968 <<

[13] En la tradición clásica pagana es famoso el motivo de la vida humana como «sueño de una sombra»: cf. PÍNDARO, *Píticas VIII* 95, SÓFOCLES, *Ajax* 126, y la idea platónica de la vida terrenal como sombras e imágenes de las formas inteligibles, aunque aquí la metáfora está adaptada lógicamente al propósito de Basilio de subrayar la trascendencia de los bienes de la otra vida. Dentro de la literatura bíblica es frecuente el tema de la vanidad del mundo frente a la gracia divina: cf. por ejemplo *Job* 8, 9; *Salmos* 101, 12. <<

[14] La expresión *di' aporrétón* es de origen pagano, recurrente en textos platónicos (*Fedón* 62b; *República*. 378a) para designar las doctrinas esotéricas de los pitagóricos o los conocimientos místéricos y reservados. <<

[15] El término *bàthos* indica una grandiosidad misteriosa e impenetrable. En el Nuevo Testamento se refiere metafóricamente a Dios y a las cosas divinas y es exclusivo de San Pablo. FILÓN de ALEJANDRÍA refiere este concepto a la *epistḗ mē* (*Sobre los sueños* II 271) o a la *sophía* (*Sobre la ebriedad* 112); por su parte. ORÍGENES, *Comentario a Io.* XX 10, 74, lo hace a las Sagradas Escrituras. La expresión de Basilio resume de algún modo ambas referencias.

<<

[16] El concepto es frecuente en Basilio (por ejemplo *Homilías* 111 4 y 5; *Hexaemeron* III), pero es difícil establecer si se trata de una imitación de Platón, dado que la idea era de uso común: cf. PLOTINO, *Eneadas* V I, 1; PABLO, *Efesios* 1, 18; PLUTARCO, *Sobre la superstición* 5, 167b; *Cuestiones convivales* 1, 718d-e; CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* II 9, 81, 1. <<

[17] Cf. PLATÓN, *Fedro* 255d y PABLO, I *Corintios* 13, 12. El ojo del alma se ejercita sobre las obras de la literatura profana como sombras y espejos de la verdad: Basilio traduce con una imagen platónica el conocido tema estoico de la creación como espejo del ser divino, encaminándolo al conocimiento directo del misterio evangélico. <<

[18] Cf. ANFILOQUIO ICONIO, *Yambos a Seleuco* 183 sigs. El vocablo *progymnàzomai* es un término técnico de la escuela clásica y helenística que indica la «ejercitación preparatoria» en los varios grados de instrucción. En este caso, la vida contemplativa se entiende en función de la vida del más allá, como una batalla que exige un adecuado servicio preparatorio. Para este concepto de derivación cínico-estoica, cf. FILÓN de ALEJANDRÍA, *De fuga et inventione* 6. <<

[19] *La cheironomía*, el movimiento rítmico de las manos, y la *órchesis* formaban parte de la ejercitación gimnástica programada para los alumnos en época clásica y helenística y orientada, sobre todo la segunda, a la vida castrense. Cf. LUCIANO, *Sobre la danza* 10 y 18. <<

[20] Sobre la idea clásica del combate moral que el hombre debe afrontar en la vida, sea para la conquista de la verdad, sea para la defensa del Estado y de la vida de los ciudadanos, cf. PLATÓN, *República*. 608b y *Leyes* 830c. El tema se utiliza sistemáticamente en la literatura helenístico-judaica y en los textos bíblicos, en especial en las cartas de PABLO, e. g. *Hebreos* 12, 1, con la misma expresión —*agôna prokeîsthai*— que en nuestro texto. <<

[21] Una agrupación análoga de los autores paganos se encuentra en GREGORIO de NACIANZO, *Poemas* 2, 2, donde se mencionan cuatro categorías —poetas, historiadores, oradores y filósofos— y se omiten también los tratadistas científicos. Quizás el *pâsin anthrópois* alude a disciplinas como la geometría o la astronomía, propuestas ya por la *paideia* cristiana desde ORÍGENES, *Epístola a Gregorio Taumaturgo* 1. Por otra parte, el verbo *homiléō*, «familiarizarse», se utiliza de forma análoga al término técnico *homilē tē s*, con el que se alude a un alumno inscrito oficialmente en la escuela de un maestro. Cf. PETIT, *Les étudiants de Libanius*, cit., pág. 20. <<

[22] Para esta comparación, cf. PLATÓN, *República*. 429d-e; JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* XVII 76. <<

[23] Literalmente «saberes externos» — *tôis éxō dè toútois*, i. e. *paideúmasi*, y más adelante, III 2 *tén thýrathen sophían*, IV 1 *mathé mata tà éxothēn*; X 1 *ek tòn éxothēn paideumatōn*—. Se trata de expresiones de origen rabínico y neotestamentario para designar aquello que es extraño, no reconocido por la sinagoga o pagano, y que son frecuentes después en textos origenianos. <<

[24] De nuevo para este símil el modelo es PLATÓN, *República*. 5 16a-b. Basilio propone a los jóvenes prepararse para la comprensión de la Verdad Eterna revelada en las Sagradas Escrituras y que de algún modo aparece velada y reflejada en la literatura pagana (el término *phós*, «luz», asume en el texto basiliano, y frecuentemente en la literatura patrística, connotaciones neotestamentarias e indica la Verdad Divina y a Dios mismo). La expresión se encuentra también en PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* 14, 36e, que la utiliza, no obstante, con una aplicación estrictamente pedagógica, para que los jóvenes se adhieran a las firmes leyes de los filósofos de una manera gradual «como aquellos que deben acostumbrarse a la luz del sol mirando en primer lugar una luz reflejada». <<

[25] *Oikeía aretḗ* es un *terminus technicus* que se encuentra ya en PLATÓN, *República*. 353c, y que tiene una profusa aplicación en la literatura cristiana. Cf. C. NARDI, «Il motivo dell' *Oikeía aretḗ* nel *Quod nemo laeditur nisi a seipso* di Giovanni Crisóstomo», *Prometheus* 1 (1975), 270 sigs. <<

[26] Esta *ékphrasis* comparativa podría ser quizás un eco de PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* 10, 28e. Cf. también SÉNECA, *Epist.* 41,7: *propria virtus est in vite fertilitas: in homine quoque id laudandum est, quod ipsius est.* <<

[27] Para el componente profano en la educación de Moisés cf. *Hechos de los Apóstoles* 7, 22; CLEM. de ALEJANDRÍA, *Tapices* I 23. La fama de Moisés fue largamente reconocida en el ámbito pagano: cf. por ejemplo Ps. LONGINO, *Sobre lo sublime* IX 9. <<

[28] El *Toû òntos* no se refiere tanto a la realidad en términos platónicos — como opina N. G. WILSON, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Londres, 1975, pág. 4 5— como a Dios mismo, según la expresión de *Éxodo* 3, 14: *Egō eimi ho ón*. <<

[29] Cf. *Daniel* 1, 4-5. Es sabido que entre las «ciencias de los caldeos» era fundamental la astronomía. <<

[30] Cf. HOMERO, *Odisea* XII 39-54 y 156-200. Véase también PLATÓN, *Simposio* 216a, y PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* I, 15d. La explicación ético-alegórica de este mito, difundida ya en la literatura pagana de carácter estoico y recurrente en ambientes neoplatónicos, fue recogida por la patrística y transferida al plano ético o litúrgico de la vida cristiana. Cf. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Ges. Aufs.*, Zúrich, 1945, citado aquí por la versión italiana *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bolonia, 1971, págs. 357-417. En su comentario a este pasaje de la *Odisea*, EUSTACIO de TESALÓNICA ve a Odiseo como filósofo y maestro, y a las Sirenas como símbolo ya del placer, ya de la poesía. Véase también la elegante exégesis alegórico-cristiana del episodio que ofrece CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Tapices* VI 11, 89, 1. Metodio y Clemente explican el episodio de Odiseo atado al mástil como una figuración del cristiano en la cruz, que soporta los cantos de sirena de las herejías: cf. V. BUCHHEIT, «Homer bei Methodios von Olympos», *Rhein. Museum* 99 (1956), 17-36, y M. C. ISART, «Ulises en el mundo cristiano del s. II», *Fortunatae* 6 (1994), 25-41. <<

[31] Cf. PABLO, I *Corintios* 15, 33. Tal máxima contiene ecos del tema estoico acerca del valor educativo del ejemplo práctico y del *habitus*, al que se refiere también SÉNECA, *Sobre la ira* III 8; *Sobre la tranquilidad del alma* 7. <<

[32] Cf. *Proverbios* 4, 23 y PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* I, 14f-15a. <<

[33] Cf. PLATÓN, *Leyes* II 659e-f; ISÓCRATES, *Sobre la paz* 39; PLUTARCO, *Cuestiones convivales* VII 6, 709e; TEÓFILO de ANTIOQUÍA, *A Autólico* II 12; JULIANO, *Discursos* VIII 243d. <<

[34] El pasaje se inspira en PLATÓN, *República*. 377e-378e, 390a-b, 395d, 396c-d. En cuanto a la expresión *trapézē i plē thoúsē i*, se trata de una referencia a la vida lujosa de los feacios, en la que se complace Odiseo en el canto IX 5-10 de Odisea, unos versos que PLATÓN, *República*. 309a-b rememora con el fin de criticar todo cuanto es pernicioso para la educación de un joven y para su autodomínio. Sobre este tema cf. GREG. de NACIANZO, *Disc.* XLIII 7, y en la literatura neotestamentaria PABLO, *Filipenses* 3, 19; *Romanos* 13, 13; *I Corintios* 6, 10. <<

[35] El pasaje polemiza abiertamente con el politeísmo. Basilio tiene en mente la *Teogonia* hesiodea y la *Ilíada*, y se apoya en los ya citados pasajes de PLATÓN, *República*. 377e etc. en los que el filósofo griego denuncia los aspectos pedagógicamente negativos de las narraciones que resaltan los defectos y enemistades de los dioses. Por otra parte, la expresión *pòlemos aké ryktos* procede de DEMÓSTENES, *Sobre la corona* 262. Cf. igualmente ERASMO, *Collectanea adagiorum veterum LXXXIV*, que explica la frase basándose en ESQUINES, *Sobre la falsa embajada* 37. <<

[36] Cf. ANFILOQUIO ICONIO, *Yambos a Seleuco* 53, 59; JULIANO, *Contra los cristianos* I 44b. Esto y el culto politeísta constituían el más grave peligro de la *paideia* griega para los jóvenes cristianos. <<

[37] Un elocuente juicio contra los espectáculos escénicos. PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* 3, 18b propone, en cambio, una distinción de carácter estético. Entre los escritores cristianos, especialmente entre los apologistas, la condena al teatro pagano es un lugar común: cf. CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* III 11, 76-77; CIPRIANO, *A Don.* 8; TERTULIANO, *Sobre espectac.* 14 sigs.; JUAN CRISÓSTOMO, *Contra los juegos circenses y el teatro; Tres homilías sobre el diablo*, AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* I 32. El ingreso de los actores teatrales en la Iglesia se veía condicionado por su obligada renuncia a volver a pisar la escena. <<

[38] Referido posiblemente a las *Milesias*, relatos novelescos de un fuerte tono erótico, que fueron recopiladas en los siglos II-I por Aristides y traducidas al latín por el historiador Sisenna. El término *psychagogía* ha de entenderse aquí no tanto en su valor técnico-retórico (cf. PLATÓN, *Fedro* 261a), como en el sentido de satisfacer los gustos licenciosos de los espectadores o lectores. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la Epístola a los Hebreos* 14, 1; EUSEBIO de CESAREA, *Sobre el mart. palest* 6, 2. <<

[39] Cf. PLATÓN, *República*. 485c-d; FEDRO 259e-260a, que en el primer pasaje reivindica como indispensable cualidad para el futuro gobernante la veracidad y en el segundo hace polemizar a Sócrates contra la retórica sofística. Sin embargo, el juicio de Basilio parece claramente inspirado en las exigencias bíblicas, como prueba el aserto que le sigue. <<

[40] El concepto del «camino recto» es frecuente en el Nuevo Testamento: cf. por ejemplo JUAN, 14, 6; *Hechos de los Apóstoles* 2, 28. Para la prohibición de litigar cf. MATEO, 5, 40; 7, 1-2; PABLO, 1 Corintios 4, 5; 6, 1-7. Conceptos análogos se encuentran ya en la diatriba cínico-estoica del s. I: cf. MUSONIO, LIV 7, que difunde la máxima socrática de *Gorgias* 509c: *meîzon mèn phamen kakòn tô adikeîn, élatton dè tò adikeîsthai*. <<

[41] Cf. la estrecha afinidad con ANFILOQUIO ICONIO, *Yambos a Seleuco* 49-52.

<<

[42] Para la conocida comparación con las abejas cf. PÍNDARO, *Píticas* X 53-54; ISÓCRATES, *A Demónico* 52. Según el testimonio de SÉNECA, *Epíst.* 84, 3 sigs., en su tiempo este símil circulaba a modo de proverbio, lo que habría favorecido su utilización por parte de los filósofos: cf. PLUTARCO, *Sobre el progreso en la virtud* 8, 79c-d; *Sobre cómo escuchar a los poetas* 11, 30c y 12, 32e; *Sobre cómo se debe escuchar* 8, 41f; *Cuestiones convivales* VI, 673c; GREG. de NACIANZO, *Elogio fúnebre de Basilio* 13. Cf. J. VON STACKELBERG, «Das Bienengleichnis», *Rom. Forschungen* 68 (1956), 271-293. La observación de que las abejas no se posan sobre todas las flores es específica de Basilio. <<

[43] La imagen proviene del mundo de la construcción e indica la necesidad de colocar las piedras al nivel de la cuerda cuando ésta estaba tensada. Esto es, las doctrinas humanas deben medirse según el *télos* de la vida cristiana, y no al contrario. Cf. para el proverbio E. L. VON LEUTSCH, F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, II, Hildesheim, 1958 (reimpr.), pág. 775. GREGORIO de NACIANZO, *Epíst.* 38, 3 reitera el origen dorio del proverbio, mientras JUAN CCRISÓSTOMO, *Homilía sobre la Ep. I a los Corintios* 35, 3 lo cita en dialecto ático. <<

[44] La traducción sigue el texto de los mss. *epì tòñ bíon hē mîn katheînai deî tòñ hē méteron* en vez del *epì tòñ bíon hē mîn ka[ta]theînai deî tòñ héteron* propuesto por algunos editores. La expresión *heméteron bíon* alude seguramente al modo de vida específicamente cristiano y quizás también a la vida ascética que requiere la preparación y el ejercicio de un atleta que «desciende a la arena», según el uso frecuente de *kathiē mi* en expresiones como *katheînai eis agôna*. <<

[45] La virtud fue un tema tratado principalmente por los filósofos en la línea de la tradición platónica y aristotélica. Cercanos en el tiempo a Basilio se encuentran por ejemplo los tratados de PLOTINO, *Enéadas* I 2, 1-7, PORFIRIO, *Sent, ad int. duc.* 32, FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre las virtudes* y PLUTARCO, *Sobre la virtud y el vicio* y *Sobre la virtud moral*. <<

[46] Cf. para esta idea PLATÓN, *República*. 377b y 378e, ARISTÓTELES, *Sobre el alma* III 424a, y PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos* 5, 3e-f. <<

[47] HESÍODO, *Trabajos y días* 285-290, citado igualmente por PLATÓN, *República*. 364c-d y aducido por JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 20 sigs. Cf., en el ámbito judaico, FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre las leyes específicas* IV 108, y en el Nuevo Testamento MATEO, 7, 13 sigs. <<

[48] O «renunciemos a la meta». <<

[49] Es seguramente una alusión al célebre maestro de retórica Libanio, que Basilio conoció en Constantinopla en torno al año 350 y con el que tuvo gran amistad. Para el valor de Homero en el campo ético-formativo cf. DIÓN CRISÓSTOMO, *Disc.* LIII 1. La interpretación alegórica de Homero fue iniciada en el s. VI a. C. por Teágenes de Reggio, con el fin de evitar que los pasajes en los que los dioses no salían bien parados fuesen entendidos de forma literal. El método fue utilizado posteriormente por los estoicos, pero es sobre todo en los escolios a la *Iliada* donde más destaca la continua tendencia a extraer enseñanzas morales de cada episodio. Cf. G. GLOCKMANN, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlín, 1968, págs. 30 sigs., y WILSON, *Saint Basil on the Value...*, cit., pág. 52. <<

[50] Se trata del encuentro entre Odiseo y Nausicaa narrado en *Odisea* VI 135 sigs. Existen estrechas afinidades entre la explicación de Basilio y el pasaje de GREG. de NACIANZO, *Sobre la virtud* IX 401 sigs. La ética estoica consideró al Odiseo náufrago símbolo del hombre experimentado, capaz de enfrentarse al infortunio y lograr el éxito: cf. MUSONIO, 9; EPICTETO, *Disertaciones* III 26, 33. La admiración que Odiseo suscita en Nausicaa y después en los feacios había sido ya subrayada por LIBANIO en su *Encomio de Odiseo* II 21. <<

[51] Cf., para la expresión, PLATÓN, *República*. 457a, aunque en este pensamiento se atisban motivos bíblicos de fondo: recuérdese en la Biblia el uso frecuente del término «vestido» para indicar metafóricamente la virtud y los dones divinos. <<

[52] *Odisea* VIII 248 sigs. El lujo en el que vivían los feacios se hizo proverbial: cf. ELIANO, *Varia Historia* VII 2; HORACIO, *Epist.* I 15, 23. <<

[53] *Synekné chetai* es un *hàpax* que equivale a *synekkolymbàō* , «escaparse a nado con alguien», una expresión atribuida por GALENO, *Protr.* 5 y 14 a Aristipo, y por DIÓG. LAERCIO, VI 6 a Antístenes <<

[54] Cf., para el símil de los dados, PLATÓN, *República*. 604c y PLUTARCO, *Sobre la paz del alma* 5, 467a. El tema de la inestabilidad de los bienes terrenales y de la fortuna es un *tôpos* universal y en especial de los textos bíblicos. Por otra parte, el tema de la virtud como algo de lo que uno no puede ser despojado era ya conocido en la Antigüedad pagana (cf. EURÍPIDES, *Electra* 941 sigs.) y un motivo particularmente característico de la doctrina cínico-estoica (cf. DIOG. LAERCIO, VI 12, y CICERÓN, *Parad, estoic.* VI 51). <<

[55] SOLÓN, 15, 2-4. Cf. también TEOGNIS, 316-318 y las citas de PLUTARCO, *Sobre el progreso en la virtud* 6, 78c; *Como sacar provecho de los enemigos* 11 92e; *Sobre la paz del alma* 13, 472d; *Vida de Solón* 3. <<

[56] TEOGNIS, 157-158. Cf. A. SETAIOLI, «L'immagine delle bilance e il giudizio dei morti», *St. It. Fill. Class.* 44 (1972), 41-46. <<

[57] Se refiere a Pródico de Ceos. Según la *Suda* IV, pág. 202, el mito de Heracles y la elección de las dos vidas era descrito en una obra suya perdida, las *Hôrai*. La fuente de Basilio debió ser JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 21 sigs., pero véanse también CICERÓN, *Sobre los deberes* I 32, 108; LUCIANO, *Los sueños* 6; CLEM. de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* II 10, 110; y FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre los sacrificios de Abel y Caín* 5. <<

[58] Para el uso de *hesmós* en sentido metafórico cf. PLATÓN, *República*. 450b y 574d. <<

[59] La antítesis *pónos/hē doné* es un motivo recurrente en la filosofía cínico-estoica, en la que se inspira la terminología de todo el pasaje. <<

[60] Es decir, el encuentro o la asimilación con lo divino. La idea recuerda la *homoiōsis theōi* de PLATÓN, *Teeteto* 176b y refleja quizás también la doctrina estoica de la semejanza con la divinidad prometida al sabio. La divinización como salvación del hombre es uno de los temas principales de la teología cristiana en Oriente. Cf. H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ . *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Friburgo (Suiza), 1952, y J. CAZEAUX, *Les échos de la sophistique autour de Libanios, ou Le Style «simple» dans un traité de Basile de Césarée*, París, 1980, pág. 53. <<

[61] Adaptación de HOMERO, *Odisea* X 495, que cita también PLATON, *República*. 386d; MENÓN 100a. El motivo de la coherencia exigida entre *rèmata* y *érğa* es frecuente en los filósofos cínicos y estoicos y pasa a la literatura patrística a través de conocidos pasajes neotestamentarios, como MATEO, 7, 21. Por otra parte, el término *philosophía* está en este contexto identificado en la práctica con el de *areté* (cf. *infra* VII 3), ya que para Basilio *philosophía* es una propedéutica o instrumento metodológico de perfección.

<<

[62] La imagen del pintor y su cuadro es platónica (*República* 472d) como lo es también la expresión *makroùs apoteínōn lògous* (*Prot.* 336c; *República* 605d; *Gorgias* 458c). <<

[63] La contraposición entre justicia y codicia aparece en PLATÓN, *Gorgias* 483a-c, y en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 2-4, así como en la tradición judeo-helenística: FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre los premios y los castigos* 15 <<

[64] El tema de la hipocresía y la apariencia no es exclusivo del ámbito cínico-estoico, sino que es tratado también en los textos del Nuevo Testamento: cf. MATEO, 6, 5. Véase posteriormente ORÍGENES, *De or.* 20, 2. <<

[65] Cf. PLATÓN *Gorgias* 482b-c; DIÓGENES LAERCIO, VI 27. <<

[66] La fuente más próxima para este motivo parece ser MUSONIO, 1. <<

[67] EURÍPIDES, *Hipólito* 612. Cf. también PLATÓN, *Teeteto* 154d; *Simposio* 199a. La expresión se hizo proverbial, como atestigua LIBANIO, *Disc.* III 31.
<<

[68] cf. ESQUILO, *Siete contra Tebas* 592, parafraseado por PLATÓN, *República* 361 b. Véase igualmente GREG. de NACIANZO, *Elogio fúnebre de Basilio* 60, y GREG. de NISA, *Epíst.* 2, 2. <<

[69] PLATÓN, *República* 361a. Se trata de un tema fundamental en los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, si bien Basilio aduce aquí únicamente una fuente griega. <<

[70] Es decir, gracias a la continuidad de la tradición. La misma idea en JULIANO, *Disc.* III 124b. <<

[71] Cf. PLUTARCO, *Vida de Pericles* 5, 2. La anécdota la recoge también GREG. de NACIANZO, *Poemas* I 279-284. Las palabras *tô pròs philosophían gymnásion* expresan una concepción estoica retomada por JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la I Ep. a Cor.* 8, 26. <<

[72] Cf. PLUTARCO, *Sobre el refrenamiento de la ira* 14, 462c; *Sobre el amor fraternal* 18, 489d. Cf. también ESTOBEO, IV 27 y GREG. de NACIANZO, *Poemas* I 285-289. <<

[73] Para esta reflexión véase PLUTARCO, *Sobre la paz del alma* 16, 474e. <<

[74] Libre adaptación de EURÍPIDES, *Reso* 84. <<

[75] Se trata de una metáfora corriente en la poesía clásica, basada en el conocido mito de PLATÓN, *Fedro* 246a sigs. (cf. también 247b; 253c; *Apología* 30e). <<

[76] Cf. PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos* 14, 10c. DIÓGENES. LAERCIO, VI 33 y 89 atribuye la misma anécdota a Diógenes y a Crates; GREG. de NACIANZO, *Discurso IV contra Jul.* I 72, a Antístenes. <<

[77] Cf. MATEO, 5, 39. <<

[78] Cf. PABLO, I *Corintios* 4, 12. <<

[79] Cf. MATEO, 5, 44-45. <<

[80] *Propaideutheis*: el concepto de propedéutica aparece en PLATÓN, *República* 536d y más cercanamente en CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Tapices* I 28 y Orígenes (cf. GREG. TAUMATURGO, *Or. Paneg.* VIII 113) y es utilizado por Basilio como medio de acercamiento a la ascética bíblica. <<

[81] Tanto ARRIANO, *Anàbasis* IV 19, 6, como PLUTARCO *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* II 6, 338d-e, y AULO GELIO, *Noches Áticas* VII 8, refieren la noticia a las mujeres, y no a las hijas de Darío. Aunque Basilio puede haberse basado más bien en el relato de PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 21, 676d-e. <<

[82] Cf. MATEO, 5, 28. La expresión *ouk aphîē tai toû enklē matos* es de uso jurídico frecuente en el griego clásico (cf. DEMÓSTENES, *Contra Apat.* 12) y análoga al pasaje de MATEO, 6, 12. <<

[83] Cf. JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* XXVIII 144, que no menciona el nombre de Clinias. La prohibición del juramento en la ética pagana se encuentra en el testamento de Pitágoras (cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 22) y fue retomada y adaptada por los estoicos. Véase también MATEO, 5, 33-34; *Ex.* 20, 7; *Deut.* 5,11. <<

[84] Para esta imagen de uso tan frecuente véase, por ejemplo, PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos* 8, 5f. <<

[85] Para la metáfora del timonel cf. PLATÓN, *República* 488b-d. Para la idea de que todo artesano y legislador trabaja no al azar, sino teniendo en mente la forma ejemplar de cuanto constituye el objeto de su trabajo, cf. PLATÓN, *Gorgias* 503d-e; CRÁTILO 389a-d; *Rep.* 396b. Cf. también FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre la vida de Moisés II* 151. <<

[86] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 507d; *Rep.* 519c. Véase también PLUTARCO, *De Stoic, repugn.* 15, 1040f. <<

[87] Cf. para esta expresión PLATÓN, *Prot.* 321b. <<

[88] Cf., para el símil de la nave sin lastre, PLATÓN, *Teeteto* 144a; para las otras imágenes ESQUILO, *Agamenón* 802. Cf. asimismo PLATÓN, *Critón* 577c; *Fedro* 247c. <<

[89] Cf. PLATÓN, *República* 374c-d. La ejercitación que prepara para la competición es un tema frecuente en la ética estoica. Cf. EPICTETO, *Disertaciones* III 12; SÉNECA, *Sobre la ira* II 12, 5. <<

[90] Para las empresas de Polidamante cf. PAUSANIAS, VI 5, 6 y PLATÓN, *Rep.* 338c; para las de Milón, cf. PAUSANIAS, VI 14, 6. <<

[91] Sobre estos dos músicos de Frigia cf. HERÓDOTO, VII 26, 3; JENOFONTE, *Anábasis* I 2, 8; PLATÓN, *Simposio* 215b-c y *Rep.* 374c-d; PLUTARCO, *Sobre la música* 7, 1133d-e; DIÓN CRISÓSTOMO, *Sobre la realeza* I 1, 1. Para la argumentación cf. PLATÓN, *Rep.* 613c. <<

[92] Los términos musicales utilizados aquí recuerdan a los de ARISTÒXENO, *Elementa harmonica* LI 22 sigs., quien en el primero de los tres géneros musicales que describe distingue dos tonos cromáticos, el elevado (*syntonon*) y el blando (*malakón*). Cf para este pasaje, DIÓN CRISÓSTOMO, *Sobre la realeza* I 1-2; PLUTARCO, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* II 2, 335a (que hace protagonista de la historia al músico Antigénides); SÉNECA, *Sobre la ira* I 2, 6 (que la refiere a Jenofanto). La segunda parte de la anécdota que menciona la habilidad de Timoteo para hacer retornar a Alejandro a la mesa con una melodía «blanda» no es citada por las fuentes. PLUTARCO, *Sobre la música* 43, 1146f-1147a, habla sólo de la capacidad de la música de aplacar el ánimo. Por otra parte, PLATÓN, *Rep.* 399a y ARISTÓTELES, *Política* VII 5 y 7 describen el «modo frigio» como el causante de un estado de entusiasmo o de una excitación belicosa o báquica. <<

[93] *Ponoûsi kai kindyneúousin*: cf. DEMÓSTENES, *Filípicas* I 5. <<

[94] La analogía entre el ejercicio atlético y la vida moral es un conocido motivo de la diatriba cínico-estoica (cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 70; SÉNECA, *Epíst.* 78, 16) utilizado ya por PABLO, I *Corintios* 9, 24-26; *Hebreos* 12, 1 <<

[95] La expresión *ep'amphòtera (tà ôta) katheúdein* (lit. «dormir sobre una y otra oreja») aparece ya en ESQUINES SOCRÁTICO, 54 D con el significado de «estar libre de preocupaciones», y se hace proverbial: cf. *Paroem. Gr.*, I, pág. 409; MENANDRO, *frag.* 333 K.; LIBANIO, *Epíst.* 490, 4. <<

[96] *Margites* es el título de un poema atribuido en la Antigüedad a Homero. DIÓN CRISÓSTOMO, *Disc.* VII 116 asigna a Hesíodo estos versos, mientras CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Tapices* I 4, 1 los cita con la misma reserva que Basilio. <<

[97] Sobre esta sentencia de Pitaco, uno de los Siete Sabios, cf. PLATÓN, *Prot.* 339c-344a; *Rep.* 435c, 497d; DIÓGENES LAERCIO, I 4,76. La expresión se hace proverbial: cf. *Paroem. Gr.*, I, pág. 172 (ZENOBIO). <<

[98] Cf. PLATÓN, *Fedro* 249a. <<

[99] Cf. PLATÓN, *Leyes* 680e. <<

[100] Cf. PLATÓN, *Fedón* 67a. <<

[101] La concepción del cuerpo como prisión del alma es de origen órfico-pitagórico y fue utilizada sobre todo por PLATÓN, *Fedón* 62b etc.; en textos estoicos, cf., por ejemplo, CICERÓN, *Sueño de Escipión* III 14; *Tusc.* I 30, 74; y en textos judaicos, FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre los sueños* I 55. Por otra parte, la liberación, por medio de la «filosofía», de la tiranía de las pasiones corporales retoma un tema típico de la diatriba cínico-estoica, el de la *apátheia* o «imperturbabilidad»: cf. SÉNECA, *Epist.* 65, 16. <<

[102] La búsqueda afanosa para la preparación de mesas suntuosas y refinadas es un motivo característico de la filosofía cínico-estoica. Cf. FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre la agricultura* 5; SÉNECA, *Epist.* 99, 22. Cleantes parangonaba el cuerpo con un cruel tirano: cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX 90. <<

[103] Las tres expresiones, atestiguadas ya en PLATÓN, *Leyes* VI 780c, *Gorgias* 493b, *Rep.* 363d-e, y convertidas en proverbiales, indican un intento vano. Cf. *Paroem. Gr.*, I, V 27; II, IX 91 <<

[104] DIÓGENES LAERCIO, VI 54. Para el cuidado excesivo del aspecto de la persona unido al anterior de la comida, cf. LIBANIO, *Apología de Sócrates* I 18; MATEO, 6,25-34. <<

[105] El término *kallopestēs* tiene un sentido peyorativo. La ética cínico-estoica utilizó el participio *kallopizómenos* en el sentido de *kekosmē menos* (cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 46 e *infra* IX 5). Por otro lado, la expresión *ieînai kai onomázesthai* es una fórmula frecuente: cf. por ejemplo GREG. de NACIANZO, *Elogio fúnebre de Basilio* 21. <<

[106] Testimonios similares se encuentran en DIÓN CRISÓSTOMO, *Disc. VI Diog.* 14; FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre la vida contemplativa* 38. <<

[107] *Perittóteron tês chreías*: para esta expresión cf. MUSONIO, XIX; CLEMEN. de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* II 3, 37, 1. <<

[108] Una máxima que parece provenir de PLATÓN, *Fedón* 75, 115; *Timeo* 30, 52; *Alcibíades* I 129e y sobre todo *Axíoco* 365e. El conocimiento de uno mismo, modelado sobre el conocido aforismo *gnôthi sautón*, es un motivo preeminente de la pedagogía origeniana. Cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, I, París, 1974, págs. 97-101. <<

[109] La necesidad de purificar al alma de las pasiones de la carne para conocer a Dios como causante de la creación es expresada por PLATÓN, *Rep.* 518b-c y *Fedón* 65c. Y también la expresión *tôn psychôn katacheîn* (véase enseguida) está prestada de PLATÓN, *Rep.* 411a. <<

[¹¹⁰] Se refiere al rey Saúl. Cf. 1 *Samuel* 16, 14-23; 18, 10. Para el valor ético y pedagógico de la música, cf. PLATÓN, *Rep.* 401d y 411a y ARISTÓTELES, *Política* VIII 5. Otro punto de vista en CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Tapices* VI 89. <<

[111] La anécdota se cuenta en GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 473; PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 80, 384a-b; QUINTILIANO, *Inst. or.* I 10, 23; BOECIO, *Sobre la música* I 1. A la *armonía doria* se atribuye un influjo beneficioso sobre el alma humana por su «carácter» (*êthos*) de compostura y virilidad recatada. Por el contrario, otras *armonías*, como la *frigia* (cf. *supra* VIII 10), no se recomendaban por conducir el ánimo hasta la exaltación báquica (cf. ARISTÓTELES, *Política* VIII 5 y 7). Para el poder de los modos musicales, Basilio ha podido tener presente lo que la mitología cuenta de Orfeo, Adso y otros célebres músicos, así como los efectos psicopedagógicos y psicoterapéuticos ensayados por los círculos pitagóricos.

<<

[112] El uso excesivo y frívolo de los perfumes es otro mal condenado por la escuela cínico-estoica: cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 39; CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* II 61, 1. <<

[113] La expresión *tà metὰ gastéra* («los instintos») se lee también en FILÓN de ALEJANDRÍA, *Sobre las virtudes* 34, 182, aunque es más común *tà hypò gastéra*. La servidumbre del alma respecto a los sentidos y la consiguiente degradación del hombre al nivel de los animales era un motivo común entre los moralistas antiguos: cf. MUSONIO, XVIIIb. La idea general está en PLATÓN, *Rep.* 519b y 586a. Cf. también JULIANO, *Disc.* VI 196c. <<

[114] Reminiscencia de PLATÓN, *Rep.* 533d, *Fedón* 69c, si bien es probable que la expresión perteneciese al lenguaje común. <<

[115] Es decir, a la adquisición de la virtud: PLATÓN, *Rep.* 498b. <<

[116] PABLO, *Romanos* 13-14; *Gálatas* 5, 13, 16. Se hace aquí especialmente evidente la tendencia de Basilio a interpretar en sentido bíblico el discurso platónico. <<

[117] *Chrē soménēn autôi*, también con el sentido de «que es superior a aquél». Cf. PLATÓN, *Alcibíades* I 129e-130a. <<

[118] Cf. I *Corintios* 9, 27. <<

[119] Una imagen platónica: cf. *Fedro* 246a, 247b, 253c-d; *Apología* 30c. <<

[120] Cf. JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* XXIV 106-109; *Gnomologium Vaticanum* 464, pág. 173 STERNBACH; GREG. de NACIANZO, *Poemas* I 2, n. 10, 601-602. La anécdota y el aforismo fueron atribuidos también al estoico Crates. <<

[121] Cf. PLATÓN, *Fedón* 66c. En cuanto a la naturaleza malsana de la Academia, cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 1002 sigs., y ELIANO, *Varia Historia* IX 10 (contradicha en cierto modo por PLATÓN, *Rep.* 401c-d). Por otro lado, la imagen de las vides, usada por los estoicos al recomendar la eliminación de lo superfluo (cf. SÉNECA, *Epist.* 39, 4), recuerda también a JUAN, 15, 1-2. <<

[122] Cf. HIPÓCRATES, *Aforismos* I 3. Esta referencia puntual al testimonio de los médicos confirma la formación académica de Basilio en este campo. Cf. L. BUSCH, «Basilius und die Medizin», *Therapeutische Berichte* 29 (1957), 111-121. <<

[123] Cf. PLATÓN, *Rep.* 407b-c. Véase también *Stoic. Vet. Fragm.* III, págs. 164-168 y LUCAS, 12, 20. <<

[124] *Chrē sómetha ploutôî*: aquí con sentido de inferioridad de los bienes materiales. <<

[125] Sobre el mito del dragón que custodia un tesoro sepultado, cf. FEDRO, IV 20; CICERÓN, *Fil.* XIII 5, 12. En HERÓDOTO, IV 13 y 27 y ELIANO *Historia de los animales* IV 27 son grifos los seres apostados junto al oro escondido. Aforismos de este tipo expresaban un tema difundido en la filosofía popular, el insomnio del avaro. <<

[126] La frase aborda un tema de fondo del discurso basiliano: la *proaïresis* como fuente de virtud. <<

[127] El motivo de la arena dorada del río Pactolo en Lidia se encuentra en PLINIO, *Historia natural* XXXIII 21. La misma expresión aparece en CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* III 11, 56. En cuanto a las hormigas auríferas, éstas son descritas por HERÓDOTO, III 102 como hormigas gigantescas que excavaban oro de la tierra. Cf. también ESTRABÓN, XV, 144.
<<

[128] El pasaje de PLUTARCO, *Sobre el amor a la riqueza* 4 (*Mor.* 524f), podría haber sido la fuente de Basilio en este punto. <<

[129] Una imagen semejante se encuentra en EPICTETO, *Manual* 39 y TEMISTIO, *Disc. XXI* 260a. <<

[130] SOLÓN, 13, 71. El mismo verso es citado por PLUTARCO, *Sobre el amor a la riqueza* 4, en la redacción de TEOGNIS, 227 con la lectura *anthròpoisin* en vez de *andrásî keîtai*. <<

[131] TEOGNIS, 1155-1156. <<

[132] Se refiere al famoso encuentro entre Diógenes el Cínico y Alejandro Magno. Cf. DIÓN CRISÓSTOMO, *Disc. VI, Diog.* 6-7 y PLUTARCO, *Si el vicio puede causar infelicidad* 3, 499a-b; *Sobre el exilio* 12, 604c-d. Se trata de un motivo común en la escuela cínico-estoica y en el Antiguo y Nuevo Testamento: *Salmos* 61, 11; *Proverbios* 13, 7; MATEO, 5, 1 sigs.; 6, 19-34. <<

[133] Cf. HERÓDOTO, VII 27. <<

[134] Cf. PABLO, I *Timoteo* 6, 6; *Filipenses* 4, 11. Véase también ESOPO, 12, pág. 73 HAUSRATH. <<

[135] Cf. DIÓN CRISÓSTOMO, *Sobre la realeza* III 1, en donde el juicio de Sócrates se refiere al rey persa Darío. En PLATÓN, *Gorgias* 460e y en CICERÓN, *Tusc.* V 12, Sócrates se enfrenta al rey macedonio Arquelaos. <<

[136] Cf. PAUSANIAS, II 17, 4; V 10, 2; CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Protréptico* IV 47, 2. <<

[137] En PLATÓN, *Menéxeno* 249a-b se anticipa vagamente este tópico de la virtud como ornamento. Para este dicho proverbial cf. ARISTÓFANES, *Aves* 651-653; DIÓN CRISÓSTOMO, *Disc.* LV 10; LXXIV 15. <<

[138] Cf. PLATÓN, *República* 365c. <<

[139] La *recta ratio* como regla de vida es un concepto fundamental del estoicismo, que partiendo de la lógica extiende al plano ético el valor del *orthòs lógos* y lo equipara a la *areté*. El ideal de independencia y de *autárkeia* propio del sabio estoico frente a la opinión general y a las advertencias externas (cf. ZENÓN, *frag.* 216, *Stoic. Vet. Fragm.* I, págs. 52 sigs.) es un punto compartido por la pedagogía patrística, desde Clemente de Alejandría. <<

[140] Se refiere a Proteo: cf. HOMERO, *Odisea* IV 385, 455-458; PLATÓN, *Eutidemo* 288b; VIRGILIO, *Geórgicas* IV 388 sigs. Aunque en EURÍPIDES, *Helena* 4 y HERÓDOTO, II 112 sigs. Proteo viene presentado como un virtuoso rey de Egipto. <<

[141] El testimonio más antiguo sobre el comportamiento «camaleónico» del pulpo se lee en TEOGNIS, 215-216, citado en varias ocasiones por PLUTARCO, *Cuest. nat.* 19, 916c; *Sobre la astucia de los animales* 27, 978e; *Sobre la abundancia de amigos* 9, 96f-97a, donde se menciona a la vez la análoga habilidad de Proteo. Véase también ATENEO, *Deipnosophista* VII 316a-e; 318e; ELIANO, *Varia Historia* I 1. <<

[142] Es decir, en la literatura cristiana, y en especial en la Biblia. La interpretación de la frase depende de cómo se entienda aquí el uso de la partícula *pou*, que traducida conforme a las reglas del ático clásico tendría un significado restrictivo o de desconfianza, algo así como «me imagino», con lo que se entendería entonces que Basilio concede de buena gana ciertos valores a la literatura pagana: cf. WILSON, *St. Basil on the Value...*, cit., pág. 10. Otros comentaristas entienden el *pou* con el sentido de «yo creo», «a mi entender». <<

[143] Cf. PLATÓN, *República* 365c. <<

[144] La misma imagen en CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Tapices* I 29, 1. <<

[145] La expresión, de carácter proverbial, procede de HESÍODO, *Trabajos y días* 361. Cf. PLUTARCO, *Sobre el progreso en la virtud* 3, 76c-d; *Sobre la educación de los hijos* 13, 9e. <<

[146] Cf. DIÓGENES LAERCIO, 1 5, 88, que cita el dicho de Bías, uno de los Siete Sabios, sin hacer mención de la lección que extrae después Basilio, a saber, que la sabiduría se recomienda a los jóvenes como *ephordión* o viático en el camino de la vida. Cf. también para estas ideas PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos* 11, 8c y ESTOBEO, III 1, 172. <<

[147] Para la proverbial longevidad de Titono, hijo del rey troyano Laomedonte, cf. por ejemplo MIMNERMO, frag. 4; *Himnos Homéricos* V 218; CICERÓN, *Sobre la senectud* 3; HORACIO, *Odas* I 28, 7. Para la de Argantonio, rey de Tartessos, HERÓDOTO, I 163; LUCIANO, *Longevos* 10; SILIO ITÁLICO, III 396; CICERÓN, *Sobre la senectud* 19, Para la de Matusalén *Génesis* 5, 27, donde se dice que vivió 969 años. <<

[148] Aquí *aión* tiene el sentido de «eternidad», opuesto a *chrónos* («tiempo presente»), como ya aparece en PLATÓN, *Timeo* 37d y *Rep.* 608b-d. Tal distinción platónica es retomada por la patrística y armonizada con la revelación bíblica: cf. por ejemplo CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I 28, 4-5. <<

[149] 149 Cf. TEÓCRITO, VI 18; PLUTARCO, *Contra Col.* 17, 1116e; *Paroem. Gr.* 1, V 63 y VII 42. <<

[150] PLUTARCO, *Sobre el exilio* 8, 602b-c atribuye el precepto a los pitagóricos. Véase también *Gnom. Vat.* 461, págs. 171 sigs. STERNBACH <<

[151] Cf. PLUTARCO, *Sobre el progreso en la virtud* 11, 81f-82c. <<